3 1761 09701713 1

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diereinevernunft00groo

Philos
5322
. Yar

Die

540

Reine Vernunftwissenschaft.

Systematische Darstellung

von

Schellings rationaler oder negativer Philosophie.

Von

Dr. philos. Karl Groos.

Heidelberg.
Georg Weiß.
1889.

557949
27. 2 53

ELECTRONIC VERSION
AVAILABLE
NO. 98000208

UTL - 206 A

Vorwort.

So gewaltig der Erfolg war, von dem Schelling bei seinem ersten Auftreten begrüßt wurde, so gering ist die Wirkung seiner nachgelassenen Schriften gewesen; dort der frohe und stürmische Zuruf einer geistvollen, philosophisch angeregten und enthusiastischen Zeit, hier kaum ein leises Nachzittern in dem Bewußtsein der sich sammelnden Nation, vor der neue Aufgaben emporzusteigen begannen. Und doch enthalten Schellings nachgelassene Werke das endgiltige philosophische System dieses beweglichen und kühnen Geistes, der sich mit keiner Arbeit genug zu thun schien, weil ihm jedes Resultat nur neue und tiefere Probleme enthüllte, bis er endlich in gereiftem Alter den imposanten Doppelbau der negativen und positiven Philosophie zu errichten begann, welcher seinem Denken und dem der kommenden Geschlechter eine bleibende Stätte bieten sollte. Aber ihm, der sich so oft ungeduldig und unbefriedigt von einer bloß halbvollendeten Arbeit abgewendet hatte, ihm verwehrte nun, da sich sein Geist zu dem abschließenden Werke seines Lebens gesammelt fühlte, da schon die positive Philosophie beendet war und die rationale oder negative in reinen Umrissen emporzuwachsen anfing, der Tod die Vollendung und entriß der noch nicht ermüdeten Hand die Feder.

So besitzen wir die rationale oder negative Philosophie, welche ein in sich geschlossenes System der reinen Vernunftwissenschaft bilden sollte, bloß in der Form einer Einleitung in die positive Philosophie unter dem Titel: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie". Es sind zum Theil nur lose aneinander gereihte Einzelvorträge, aus denen diese Darstellung besteht, sodaß begreiflicher Weise der gleichmäßige Fortschritt und der strenge Zusammenhang da und dort fehlt; viele specielle Fragen sind im Vergleich zu der Gesammtdarstellung zu eingehend behandelt, während andrerseits so manches Glied in der Entwicklung bloß angedeutet ist und, soweit dies angeht, aus den andern Schriften Schellings ergänzt werden muß.

Dem Philosophen selbst ist die Ausarbeitung der reinen Vernunftwissenschaft von großer Wichtigkeit gewesen. Er hoffe nicht aus der Welt zu scheiden, sagt er einmal (W. W. 2. Abth. III, S. 90), ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und, soweit es möglich sei, aufgebaut zu haben. Niemand könne die rationale Philosophie höher schätzen als er, ja er werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt werde (ibidem S. 132). In seinem Briefwechsel zeigt es sich, wie lebhaft ihn dieser Theil der Philosophie in den letzten Lebensjahren beschäftigt hat. „Es ist das Jüngste", sagt der Herausgeber der Werke, „was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein Inhalt ist die rationale Philosophie,

die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, — die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen."

Die Literatur über die rationale Philosophie ist keine große. Vor allem sind hier die Abhandlungen von Hugo Beckers zu erwähnen, besonders:

Ueber die negative und positive Philosophie Schellings. Gelehrte Anzeigen der kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften. München 1855. Nr. 11—13.

Historisch-kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft. Abhandlungen der bayr. Akademie d. Wissensch., Philos. Philol. Classe, VIII. München 1856.

Ueber die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständniß der Potenzen- oder Principienlehre Schellings. Abhandlungen der bayr. Akademie d. Wissensch., Philos. Philol. Classe, IX. München 1861.

Wir führen ferner an:

J. E. Erdmann. Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle, 1857.

A. Planck. Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. Erlangen, 1858.

Die genannten Schriften behandeln die rationale Philosophie im Ganzen referirend, wie dies einem vom Verfasser zu Ende geführten Werk gegenüber zu geschehen pflegt. Wir sind aber der Meinung, daß ein unvollendetes und dabei so schwieriges System wie die reine Vernunftwissenschaft vor allem eine construirende Behandlung fordert, welche das Ganze in einer streng fortschreitenden Entwicklung wiederzugeben sucht, sodaß es eine klare und einheitliche Gesammtwirkung hervorrufen kann. Vorliegende Abhandlung ist ein Versuch, dieser Forderung nachzukommen, soweit es die Schwierigkeit des Gegenstandes dem Verfasser möglich machte.

Eine Vorarbeit in dieser Hinsicht ist der betreffende Abschnitt in dem vortrefflichen Buch von Constantin Frantz:

Schellings positive Philosophie. Erster allgemeiner Theil. Cöthen, 1879.

Die Auffassung der Potenzenlehre, welche wir bei Hartmann finden (Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Bergmanns Philos. Monatshefte. 3., S. 273, ff.), ist eher eine geistvolle Umwandlung der Potenzenlehre als eine Darstellung derselben.

Die ganze rationale Philosophie, nicht nur ihre Begründung durch die Principienlehre, sondern auch die Darstellung der Methode und die Ablösung der Principien von dem Seienden selbst handelt fast durchweg von den schwierigsten Problemen, die dem Menschengeist aufgegeben sind, sodaß ein „sonnenklarer Bericht", der auch den flüchtigen

Leser zum Verstehen zwingen könnte, von vorneherein ausgeschlossen ist. Möge wenigstens in den Hauptabschnitten alles Schwerverständliche nur von jener Dunkelheit herrühren, die aus der Tiefe entspringt, aus der Tiefe von Schellings Gedankenwelt und nicht aus einer Trübung derselben in dieser Darstellung! „Das Tiefe und das Trübe", sagt Clara in Schellings Schrift über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, „muß wohl unterschieden werden. Die Dunkelheit, die aus der Tiefe entspringt, findet nur für solche statt, die gewohnt sind, an der Fläche wegzusehen. Das Tiefste muß nach meinem Gefühl gerade das Klarste seyn; wie mir das Klarste, z. B. ein Krystall, darum, weil er dieß ist, nicht näher zu kommen, sondern eher sich zu entfernen und dunkler zu seyn scheint, und ich in einen Wassertropfen wie in einen Abgrund hinuntersehen kann." Die grundlegenden Begriffe der reinen Vernunftwissenschaft sind in der That räthselvoll und doch durchsichtig und scharf umgrenzt wie Krystalle; möge es uns gelungen sein, sie in reinem Lichte erstrahlen zu lassen!

Heidelberg, im März 1889.

Karl Groos.

Inhalts-Verzeichniß.

Erster Theil.

Die Begründung der reinen Vernunftwissenschaft.

Seite

A. Der Ausgangspunkt 1
B. Der Begriff der Potenz 11
C. Die Deduction der Potenzen 18
1) Die erste Potenz 20
2) Der Fortschritt zur zweiten Potenz 23
3) Die zweite Potenz 33
4) Die dritte Potenz 39
D. Das Seiende selbst 44
E. Die dialektische Methode 49
1) Die positive Dialektik 49
a) Die Induction im reinen Denken 49
b) Die positive Geltung des Satzes vom Widerspruch . . 57
2) Die negative Dialektik 65
a) Die Umwandlung der Principien in Nicht-Principien . 65
b) Die Verfolgung des Möglichen 70

Zweiter Theil.

Die Entwicklung der reinen Vernunftwissenschaft.

Seite

Erster Abschnitt. Die ideal-außergöttliche Welt 74
1) Die Potenzen als Ursachen 74
2) Die vierte Ursache 80
3) Die Ursachen bei Plato und Aristoteles 83
4) Die Ideenwelt 85

Seite

Zweiter Abschnitt: Die real-außergöttliche Welt 96
I. Die Natur 96
1) Die physische Materialität 96
2) Zeit und Raum 100
a) Zeit und Raum im Allgemeinen 100
b) Die drei Dimensionen 106
3) Das Weltsystem 111
a) Die Weltkörper 111
b) Die Begrenztheit der Welt 114
4) Die Körperwelt 118
a) Die anorganische Welt 118
b) Die organische Welt 121
5) Der Mensch 130
II. Der Geist 148
A. Die Theorie der Erkenntnißvermögen 148
1) Die Aufgabe des Geistes 148
2) Die seelischen Vermögen 150
3) Der Geist und die Seele 153
4) Die geistigen Vermögen 156
B. Die praktische Philosophie 159
1) Der Staat als intelligible Ordnung 159
2) Der Staat und das Individuum 165
3) Der Staat und die Gesellschaft 169
4) Das Sittengesetz 174
5) Das contemplative Leben 178
Schluß 187

Erster Theil.

Die Begründung der reinen Vernunftwissenschaft.

A. Der Ausgangspunkt.

Die richtigste Erklärung der reinen Vernunftwissenschaft oder rationalen Philosophie nennt dieselbe eine Wissenschaft des Seienden, eine ἐπιστήμη τοῦ ὄντος.[1])

1) Diese Erklärung ist möglich. Sie wäre von vorneherein unmöglich, wenn der Begriff des Seienden irgendwie a posteriori erworben wäre; denn der Gegenstand der rein rationalen Philosophie muß a priori im reinen Denken vorhanden sein. Das Seiende ist aber in der That ein Inhalt, den die Vernunft „allein von sich selbst und von nichts anderem hat".[2])

2) Diese Erklärung ist aber nicht nur eine mögliche, sie ist sogar die einzig mögliche. Denn das Seiende ist mehr als ein der Vernunft a priori eigenthümlicher Inhalt, nämlich ihr Inhalt κατ' ἐξοχήν. Das Seiende kann gar nicht nicht gedacht werden;[2]) nimm das Seiende hinweg, so ist auch alles Denken verschwunden. Ein Sein ohne Denken ist ja (vielleicht!) nichts sich selbst Widersprechendes, aber ein Denken ohne Sein ist einfach eine Unmöglichkeit.

[1]) W. W. 2. Abth. III, 76 (Aristoteles).
[2]) „ „ „ „ I, 304.

Das Seiende ist also der unmittelbare Inhalt κατ' ἐξοχήν des reinen Denkens und daher zweifellos derjenige Begriff, auf welchen sich die rationale Philosophie als auf ihren natürlichen Anfang zu richten hat. Schon bei Descartes finden wir diesen Anfang in großartiger Einfachheit: was sprach er mit dem „Cogito ergo sum" anderes aus, als daß wir uns im reinen Denken des Seins mit unmittelbarer Gewißheit versichert halten dürfen, daß man an allem zweifeln könne, nur an diesem Sein nicht, in welchem unser Denken besteht? Ja, er hat gerade diese Unmittelbarkeit noch besonders gegen diejenigen vertheidigt, welche aus dem „Cogito ergo sum" einen Syllogismus machen wollten.

Man kann dem Sein auf keine Weise entrinnen; dies zeigt sich, wenn das Denken statt auf seinen Inhalt, das Seiende, auf das einzig Mögliche gerichtet wird, was noch außerdem dazusein scheint, nämlich auf das Denken selbst Zunächst scheint ja nichts natürlicher, als daß jede Philosophie damit anfange, auf sich selbst zu reflektiren; da sie nun offenbar das Bewußtsein haben muß, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun sei, so scheint sie natürlich auf eine Untersuchung über die Art und Natur des ihr eigenthümlichen Erkennens sowie des Erkennens überhaupt hingewiesen zu sein. Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe. Wenn eine solche Kritik nur in der Abstraction, in welcher man sie meint, ausführbar wäre! „Man kann sich wohl vorstellen, dabei auf das bloße Erkennen sich beschränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerst das Seyn ausgeschlossen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem

bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Sein finden zu können. Aber eben diese Abstraction hält nicht Stand. Denn um was ist es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen selbst zum Gegenstand gemacht, und es damit so gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegensatz oder die Unterscheidung zwischen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt also gleich mit der ersten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichsam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen." [1])

Doch ebenso wie das Sein ein unentrinnbarer Begriff ist, ebenso schwer ist es andrerseits zu fassen, und es ist darin wie ein Gespenst, das uns nicht von der Seite weicht, das wir aber weder zu halten noch zu verletzen vermögen. „Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft erst zu ermitteln." [2]) Fast scheint es, als ob wir, noch ehe wir recht begonnen haben, am Ende der reinen Vernunftwissenschaft stehen. Ist denn der Begriff des Seienden nicht der Schatten eines Schattens, ein zerrinnender Nebel, eine „markloſe Wesenheit" [3]), um einen Ausdruck Hegels hierauf anzuwenden? Es ist das alte Problem, wie man in dem ersten Begriff der Philosophie, der doch einen unendlichen Umfang, also einen verschwindenden Inhalt

[1]) W. W. 1. Abth. X, 233.
[2]) „ „ 2. „ III, 76.
[3]) Hegels Werke. II, 481.

haben muß, einen wirklichen Inhalt, nämlich etwas, was sich unterscheidet, aufdecken kann. Wenn man nicht über den Begriff eines Seienden hinausgelangt, so gelangt man auch nicht in die Philosophie hinein. So wenig eine Mathematik möglich wäre, wenn wir bloß den Raum überhaupt kennen würden, ohne den ersten Unterschied im Raum, nämlich die drei Dimensionen enthüllt zu haben, ebensowenig ist eine Philosophie möglich, wenn wir bei dem Begriff eines Seienden überhaupt stehen bleiben.

Die natürlichste Art, das Seiende mit einem Inhalt zu erfüllen, bleibt der rationalen Philosophie verschlossen: sie darf als Wissenschaft des reinen Denkens nicht von der sinnlichen Erfahrung ausgehen, wenn sie ihre Reinheit bewahren will. Die Beihilfe der Erfahrung freilich kann unser Denken nicht entbehren (ein höherer Geist könnte es vielleicht)[1]), und gerade die Erfahrung zeigt uns, daß von dem nicht nicht zu Denkenden (vgl. o. S. 1) fortgeschritten werden muß; aber ein anderes ist es, ob wir individuell, ein anderes, ob wir methodisch von der Erfahrung ausgehen. So sagt Schelling Cousin gegenüber, es falle der deutschen Philosophie nicht ein, zu leugnen, „daß alle Philosophie individuell auf der Erfahrung beruhe". „Die erste Zeile Kants spricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man diesen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, aprioriſcher Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Existenz solcher Begriffe bekannt sey, hätte er unstreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von

[1]) W. W. 2. Abth. I, 576.

der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der diese Begriffe in unserm Bewußtseyn bekleidet sind, so würden wir sie von denen, welchen dieser Charakter fehlt, nicht unterscheiden. Die Versicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, ist also gegenüber der deutschen Philosophie eine überflüssige."[1])

Es handelt sich demnach für die rationale Philosophie bloß darum, methodisch von der Erfahrung unbeeinflußt zu bleiben, d. h. es ist einerlei, auf welchem Wege dem Vernunftwissen seine Prinzipien in das individuelle Bewußtsein treten, bloß darum handelt es sich, daß diese Prinzipien (von denen wir bis jetzt noch nichts wissen) als a priori in der reinen Vernunft begründet nachgewiesen werden. Für die rationale Philosophie gilt nur das als erwiesen, was sich ihr aus dem reinen Denken ihres unmittelbaren Inhalts entwickelt.

Aus dieser Auffassung ergibt sich das Resultat, daß uns die Erfahrung bei der Auffindung eines Unterschiedes im Seienden zwar nicht als beweisend gelten darf, daß man aber von ihr andrerseits auch nicht gänzlich abstrahiren kann. Mit einem abstracten Sein ist gar nichts anzufangen, es läßt sich nicht festhalten. „Es ist, wie wenn man Wasser in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas festzuhalten, das sich nicht festhalten läßt, weil es nichts ist, gilt hier statt des Philosophirens. Man kann dasselbe von der ganzen Hegelschen Philosophie sagen."[2]) Vergebens wird das Sein dem Nichts gleichgesetzt, um daraus ein Werden zu erhalten:

[1]) W. W. 1. Abth. X, 210 f.
[2]) „ „ „ „ X, 135.

das abstracte Sein ist das Nichts: dies ist eine Tautologie, und umsonst versucht Hegel, eine Bewegung zwischen diesen beiden Abstractionen zu constatiren. Er fühlte dies selbst, und darum schob er die ganze Schwierigkeit auf die Form des Urtheils in dem Satze „das Sein ist das Nichts";[1]) in Wahrheit sei damit schon das Werden gemeint, nämlich eine Bewegung, „worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."[2]) Demnach beginnt Hegel gar nicht mit dem Sein, sondern mit dem complicirten Begriff des Werdens, und es ist nicht weiter zu verwundern, daß er von diesem Begriff aus einen Weg zu anderen findet.

So stellt die fortschreitende Untersuchung die bestimmte Forderung an uns, den Begriff des Seins derart zu fassen, daß wir von der Erfahrung nicht abhängig sind und doch von der leeren Abstraction fernbleiben; eine solche bestimmte Forderung gibt unserem Denken sogleich eine bestimmte Richtung: wir sehen uns durch dieselbe auf die Thatsache hingewiesen, daß das Sein a priori der Inhalt unseres Denkens ist. Wir werden dem wahren Begriff des Seienden näher kommen, wenn wir ergründen, was diese Aprioritat zu bedeuten hat.

Als was für ein Sein ist dasjenige zu denken, welches die Vernunft a priori besitzt? Es kann nicht als ein Sein gefaßt werden, welches erst in einem wirklichen, besonderen Erkennen gegeben ist, vielmehr muß es der Vernunft schon in einem Stadium innewohnen, wo es noch gar kein wirkliches Erkennen gibt; denn alles Denken

[1]) Hegels Logik I, 83 f.
[2]) „ „ „ 74.

ist vor jedem besonderen Inhalt schon das Denken von einem Sein, das tiefste, dunkelste „Bewußtsein" ist sich schon eines Seins bewußt. Dieses Sein kann natürlich kein bestimmtes Seiendes, sondern nur das Seiende überhaupt sein. Wir stehen hier auf einem Punkt, der sich eng mit dem „Begriff von einem Gegenstand überhaupt" berührt, jenem vielumstrittenen Räthsel in der Kritik der reinen Vernunft. Bei der Schwierigkeit dieser ganzen Erörterung ist es uns sehr willkommen, die transscendentale Lage, in welcher wir uns befinden, in das Licht jenes Geistes zu rücken, von dem auch Schelling sagt: „Die Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreiße, muß ich aufs bestimmteste widersprechen."[1])

Im Beginne seiner Entwicklung steht Kant vor zwei getrennten Welten, der des Geistes und der der Körper, die als Dinge an sich gelten. Nach einer skeptischen Durchgangsperiode fängt er an, diese Welt der Dinge an sich kritisch zu erforschen, und in Folge seiner mit den schärfsten Waffen des Verstandes geführten Untersuchung zeigt es sich, daß die Welt der Dinge an sich alles, was sie von Ordnung und Gesetz enthält, nicht an sich selber besitzt. Die Inauguralschrift erobert für die Geisteswelt Zeit und Raum als reine Grundanschauungen, und schon verliert die Welt der Dinge an sich den heiteren Glanz unmittelbarer Gewißheit und versteckt sich „hinter der Erscheinung". Mit der transscendentalen Logik schreitet die Kritik noch kühner vor; alle Kategorien sind reine Verstandesbegriffe a priori, die vor

[1]) W. W. 2. Abth. III, 32.

aller wirklichen Erkenntniß in den Erkenntnißvermögen zu Grunde liegen. Von Dingen an sich aber verliert sich in unsrer Erfahrung alles, bis auf ein bloßes Mannichfaltiges. So schreibt Fichte an Jacobi: „ich bin ja wohl transscendentaler Idealist, härter als Kant es war: denn bei ihm ist doch noch ein Mannichfaltiges der Erfahrung, zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben.“ [1]) Alle Ordnung dieses Mannichfaltigen gehört a priori unseren Erkenntnißvermögen an. Nun ist der Brennpunkt aller ordnenden Vermögen die Einheit der transscendentalen Apperception, also gleichsam ein a priori des a priori. Was ist aber der unmittelbare Inhalt dieser transscendentalen Apperception, ein Inhalt also, der aller wirklichen Erkenntniß wirklicher Objecte vorausgeht? Was enthält diese völlig reine Einheit des Bewußtseins? Sie enthält genau das, was wir den Begriff von einem Seienden überhaupt genannt haben, nämlich den Begriff von einem „Gegenstand überhaupt“ oder „transscendentalen Gegenstand“, oder „etwas überhaupt“. Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts Anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, sofern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese

[1]) Fichtes Leben und Briefwechsel. Sulzbach 1831. 2. Theil, 181.

Beziehung aber ist nichts Anderes, als die nothwendige Einheit des Bewußtseins."[1])

Es folgt hieraus, daß wir mit Kant übereinstimmen, wenn wir behaupten, vor aller wirklichen Erkenntniß eines wirklichen Seins gehe der Begriff eines Seins überhaupt als ursprünglichster Inhalt des Denkens voraus. Wir verfolgen diese Uebereinstimmung weiter, wenn wir feststellen,

1) daß das Denken, welches nur diesen Inhalt hat, kein wirkliches Erkennen, sondern ein bloß mögliches Erkennen ist, ein Erkennen, welches zunächst nur in einem „Vermögen" besteht (Erkenntnißvermögen),

2) daß der Inhalt eines solchen nur potentiellen Erkennens kein wirkliches Sein ist, sondern auch nur ein potentielles Sein, ein Seinkönnen. Es ist nicht abzusehen, wie der reine Begriff von einem Gegenstand überhaupt anders gefaßt werden könne.

Damit gelangen wir in raschem Fluge in das Bereich Schellings zurück. Der Begriff des Seins hat sich uns im reinen Denken bestimmt als Seinkönnendes, als Potenz. Dies ist der Punkt, von dem aus die rationale Philosophie fortschreiten wird. „Die Vernunft ist nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnißvermögen überhaupt, demnach ist die in uns gesetzte, aber auf dem Standpunkte der Philosophie uns zum Object gewordene, demnach selbst ganz objectiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens."[2]) (Daß die Vernunft „unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben

[1]) Kritik d. r. Vernunft, Ausg. v. Kehrbach, 122.
[2]) W. W. 2. Abth. III, 62.

müssen[1]).") „.... Die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eigenen und ursprünglichen Inhalte, ohne von etwas abhängig zu seyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz entsprechen kann. Es fragt sich also, was dieser ursprüngliche Inhalt ist. Einen Inhalt scheint nun bloß ein wirkliches Erkennen, nicht aber die bloße Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat diese einen solchen; — nur freilich — dieß läßt sich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt seyn, der noch nicht schon ein Erkennen ist, ferner den sie ohne ihr Zuthun hat, ohne einen Actus von ihrer Seite, sonst hätte sie aufgehört, die reine Potenz des Erkennens zu seyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt seyn, ... ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen voraussetzt, den sie also auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren aprioriſchen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach dieſer Erklärung nicht schwer sein möchte, näher zu bestimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt."[2])

Indem wir den Inhalt der reinen Vernunft (den Begriff des Seins überhaupt), der zuerst für das weiterstrebende Denken nicht die geringste Handhabe zu bieten schien, einer genauen Prüfung unterzogen, haben wir gefunden, daß dieser Inhalt weder ein schon fertiges Sein ist,

[1]) W. W. 2. Abth. III, 74.
[2]) ibidem 63 f.

noch ein bloß abstractes, sondern das Seinkönnen, die unendliche Potenz des Seins, das „Seiende", wie es Schelling mit Vorliebe nennt, um seine aprioriſche und potentielle Stellung gegen das (wirkliche) Sein zu bezeichnen. Der Begriff der Potenz iſt das nächſte Object unſerer Unterſuchung.

B. Der Begriff der Potenz.

Urſprünglich verſteht Schelling unter Potenz eine Steigerung, die der mathematiſchen Potenzirung analog aufzufaſſen iſt, wie er ja auch eine Zeit lang die mathematiſche Methode für die richtige in der Philoſophie hielt. Es iſt ihm hier alſo mehr um eine methodiſche Bedeutung des Potenzirens als darum zu thun, den Begriff der Potenz philoſophiſch zu ergründen.

Die erſte Anwendung dieſer Potenzirung betrifft das Verhältniß der unorganiſchen und organiſchen Welt. Im „Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie" (1799) hatte Schelling gezeigt, daß die organiſche Welt der unorganiſchen Welt analog ſei, indem nämlich die Erſcheinungsformen beider Welten ſich entſprechen, ſodaß der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction im Unorganiſchen die Erſcheinungen des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Prozeſſes parallel laufen. In der aus dem gleichen Jahre ſtammenden „Einleitung zu dem Entwurf ꝛc." erklärt er nun dieſe Uebereinſtimmung dadurch, daß die organiſche Natur das Product einer höheren Potenz ſei als die unorganiſche.[1]) Handelt es ſich hierbei eigentlich nur um

[1]) W. W. 1. Abth. III, 322 ff.

den Gebrauch eines mathematischen Bildes, so tritt die Methode um so deutlicher hervor in dem „System des transscendentalen Idealismus“ (1800). Denn da beruht „der ganze Zusammenhang der Transscendentalphilosophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung.“[1]) (Der Einfluß Fichtes ist hier nicht zu verkennen.)

In der „Darstellung meines Systems“ (1801) ist das oberste Princip die absolute Identität (A = A). Alle besondern Qualitäten beruhen auf einer bloß quantitativen Differenz (A = B), und so drückt jedes einzelne Ding eine bestimmte Potenz dieser quantitativen Differenz aus: Die Potenz ist die relative Einheit eines bestimmten quantitativen Unterschiedes oder die relative Totalität von relativer Identität und relativer Duplicität.[2]) In den „Ferneren Darstellungen“ (1802) wird die Potenz als die „ideelle Bestimmung (bei gleicher innerer Einheit des Wesens)“ bezeichnet; aus dieser Erklärung ergeben sich die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen.[3]) Damit stimmt überein, daß in der „Philosophie der Kunst“ (1802—1803) die Potenzen „ideelle Bestimmungen“ genannt werden, denen die Ideen analog sind. Diese Fassung findet sich auch in den Zusätzen zu den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1803)[4]). Die Erklärung der Potenzen in dem „System der gesammten Philosophie“ (1804) erinnert wieder

---

[1]) W. W. 1. Abth. III, 631.
[2]) „ „ „ „ IV, 134.
[3]) „ „ „ „ „ 414.
[4]) „ „ „ „ II, 66 f., 125 f., (vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, VI, 2, 649.)

mehr an diejenige in der „Darstellung meines Systems“ von 1801.[1])

Aus diesem kurzen Ueberblick ergibt sich die große Bedeutung des Potenzirens für Schellings philosophische Methode; aber gerade je mehr die Methode philosophisch gefaßt wird, desto weniger scheint es gerechtfertigt, daß ein solcher philosophischer Begriff durch einen mathematischen Ausdruck bezeichnet wird. Hegel hat scharf gegen diesen Gebrauch polemisirt. Die flüssigen Gedanken dürfe man nicht in starre Zahlbestimmungen fassen wollen. Die „Alten sahen vors Erste das Ungenügende der Zahlformen für Gedankenbestimmungen sehr richtig ein, und ebenso richtig forderten sie ferner statt jenes ersten Nothbehelfs für Gedanken den eigenthümlichen Ausdruck; um wie viel weiter waren sie in ihrem Nachdenken gekommen, als die, welche heutigestages wieder Zahlen selbst und Zahlbestimmungen, wie Potenzen, dann das Unendlichgroße, Unendlichkleine, Eins dividirt durch das Unendliche und sonstige solche Bestimmungen, die selbst auch oft ein verkehrter mathematischer Formalismus sind, an die Stelle von Gedankenbestimmungen zu setzen und zu jener unvermögenden Kindheit zurückzukehren, für etwas Löbliches, ja Gründliches und Tiefes halten.“[2]) Dieselben Gedanken finden sich in Hegels Schlußanmerkung zu dem Abschnitt über die Quantität. Er vermißt den philosophischen Charakter des Potenzbegriffes und weist selbst darauf hin, worin derselbe besteht. Die Potenz sei bei Schelling eine Kategorie, die wesentlich dem Quantum angehöre, „es ist bei diesen Potenzen nicht

[1]) W. W. 1. Abth. VI. 210.
[2]) Hegels Logik, I, 239.

an die potentia, δύναμις des Aristoteles gedacht.“ [1])

Es hat fast den Anschein, als hätte dieser Satz Schelling zu der tiefsten und endgiltigen Fassung des Potenzbegriffes veranlaßt. In der That hat Schelling die Stelle in Hegels Logik, wo sich diese Aeußerung befindet, in seinem Manuscript der Offenbarungsphilosophie angemerkt.[2]) Gerade der aristotelische Begriff der δύναμις ist es, worin das Wort Potenz eine rein philosophische Bedeutung gewinnt. „Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf bloßer Unwissenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (δύναμις) ist ein mindestens ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. Potenz bedeutet das seyn könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt.“ [3]) Wenn wir bei Schelling zuerst von einem bildlichen, dann von einem methodischen Gebrauch des Potenzirens sprachen, so können wir nun von der principiellen Bedeutung des Begriffs einer Potenz reden. Die bloß methodische Geltung besteht darin, daß die Potenzen immer nur verschiedene Grade oder Stufen des Subject-Objects, der quantitativen Differenz, der Einheit des Beschränkenden und Beschränkten, des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, oder wie in der Entwicklung der Schellingschen Lehre die Principien gerade genannt wurden, bezeichnen, ohne aber diese Principien selbst

[1]) Hegels Logik, I, 379.
[2]) s. W. W. 2. Abth. II, 60.
[3]) W. W. 2. Abth. II, 114.

zu sein. Die Verschiedenheit der Potenzen beruht auf dem Ueberwiegen eines jener Principien oder Factoren, aber diese Factoren selbst werden nicht Potenzen genannt. Nun aber, da das Wort Potenz nach seiner Stammgleichheit mit „posse“ als ein Können und zwar im höchsten Sinn als das Seinkönnende gefaßt wird, werden die Principien alles Seins selbst Potenzen genannt. Was Potenz ist, enthält die Möglichkeit eines noch nicht vorhandenen Seins; „jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns.“ [1])

Wenn wir ebenso kurz, wie wir bei der Darstellung des bildlichen und methodischen Gebrauchs der Potenzen verfuhren, die Stellen auszeichnen, wo sich die Philosophie schon vor der Trennung von negativer und positiver Philosophie mit den Möglichkeiten des Seins beschäftigte, so können wir dies nur in dem begrenzten Sinne thun, daß wir auf Schellings eigene Vorarbeiten zu derjenigen Fassung jener Möglichkeiten hinweisen, wie wir sie in der rein rationalen Philosophie ausgeführt finden. Denn die Möglichkeit des Seins überhaupt — Möglichkeit in dem positiven Sinn von „das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe)“ [2]) — ist das Thema aller Philosophie, und wir müßten, um alle Darstellungen der Möglichkeit des Seins zu überblicken, mit Thales beginnen, der die Potenz des Seins das Flüssige nannte.

Wer die Entwicklung der rein rationalen Potenzenlehre darstellen wollte, müßte sein Auge zunächst auf die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) richten. Er würde dabei

[1]) W. W. 2. Abth. III, 243.
[2]) „ „ „ „ „ 76.

bemerken, daß das rein Rationale hier noch mit der theosophischen Frage verquickt ist, die später den Kern der positiven Philosophie bildet. Das Sein Gottes wird in bloßes Sein oder Nicht-seiendes und Seiendes geschieden. Mit diesem Nicht-seienden ist der Begriff einer „Natur in Gott" oder des „Grundes" in's Rationale erhoben. „Hiermit wäre denn also das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert."[1]) Zugleich zeigt sich der philosophische Potenzbegriff, indem gerade in Hinsicht auf jene beiden Seiten des Seins zwischen einem „potenziellen" und einem „actuellen" Gott unterschieden wird.[2]) Schelling bemerkt, er gebe hier „eine allgemeine[3]) Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht ein neues Licht geben wird."[4]) — In den „Weltaltern" (1811—13) finden sich drei Potenzen des Seins, das Nicht-seiende, das Seiende und das Band beider;[5]) diese Potenzen haben die „Sucht zu seyn".[6]) Dieselben Gedanken sind in ein mythisches Gewand gehüllt in dem Vortrag „Ueber die Gottheiten von Samothrake",[7]) den Schelling am 12. Oktober 1815 in einer öffentlichen Sitzung der bayrischen Akademie der Wissenschaften hielt und drucken ließ, während von den Weltaltern, so lange er lebte, nichts in die Oeffentlichkeit kam. Auf diesen Vortrag bezieht sich die Stelle: „Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst

---

[1]) W. W. 1. Abth. VII, 441.
[2]) ibid.
[3]) allgemein, weil rational.
[4]) W. W. 1. Abth. VII, 431.
[5]) „ „ „ „ VIII, 207—228.
[6]) „ „ „ „ „ 232.
[7]) „ „ „ „ „ 345.

noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sei das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn." In den „Erlanger Vorträgen" (1821) wird das Nichtseiende zum Seinkönnenden.[1]) Eine vollständige Entwicklung der Potenzen, aber nicht von der reinen Vernunft, sondern von der Erfahrung aus, versucht die „Darstellung des philosophischen Empirismus".[2])

Dieses sind die hauptsächlich bemerkenswerthen Vorarbeiten zu der in der rationalen Philosophie gegebenen Potenzenlehre. Wenn wir von einer eingehenden Darstellung derselben in vorliegender Schrift absehen, so werden wir darum dasjenige, was uns darin zur Erläuterung der Sache selbst als dienlich erscheint, nicht unberücksichtigt lassen.

Unser Blick wendet sich nun auf den Ausgangspunkt der rationalen Philosophie zurück, um zu erforschen, wie von dieser unendlichen Potenz des Seins ein Fortschritt möglich sei. Man kann sagen, dieses Object des reinen Denkens ist das, was vor dem Sein ist, „versteht sich vor dem wirklichen".[3]) Irgend einmal wird der menschliche Geist das Bedürfniß empfinden, gleichsam hinter das Sein zu kommen, wo er „von allem Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nicht irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare

[1]) W. W. 1. Abth. IX, 220.
[2]) „ „ „ „ X, 225.
[3]) „ „ 2. „ III, 204.

Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eigenen Aether bewegt."[1]) „Hier gilt es alles zu lassen — nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes."[2])

An der unendlichen Potenz des Seienden „hat die Vernunft auch, was ihr die völlig aprioriſche Stellung gegen alles Seyn gibt, sodaß sie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, sondern das gesammte Seyn in allen seinen Abstufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbestimmten, Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie."[3])

C. Die Deduction der Potenzen.

Wir haben den Begriff des Seinkönnenden mit Kants transscendentalem Gegenstand in Zusammenhang gebracht. Schelling selbst knüpft scheinbar an ein ganz verschiedenes Gebiet der Vernunftkritik an, nämlich an die Lehre von dem transscendentalen Ideal; dieses ist aber thatsächlich nichts anderes als der zum Einzelwesen erhobene Begriff

[1]) W. W. 2. Abth. III, 76.
[2]) „ „ 1. „ IX, 217.
[3]) „ „ 2. „ III, 76.

von einem transscendentalen Gegenstand oder Ding an sich, wie sich gleich zeigen wird.

Die materielle Möglichkeit eines Dinges beruht nach Kant darauf, daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein bestimmtes ist, indem von allen einander entgegenstehenden je eines ihm zukommen muß. „Ein jedes Ding wird entweder körperlich sein oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organisch oder unorganisch, wenn unorganisch, starr oder flüssig, wenn starr, der Grundgestalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper seyn müssen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeschriebene jede andere ausschließen.“ [1]) Hier wird also das Ding mit der gesammten Möglichkeit verglichen, mit dem Inbegriff aller Prädicate oder aller Realität (denn die Negation ist nur Schranke in der Allheit der Prädicate). Dieser Inbegriff ist als transscendentale Idee in der Vernunft und schreibt dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauches vor.

Wir lernen aber in dieser Idee nur den Begriff von einem transscendentalen Gegenstand oder Ding an sich in einer neuen Beleuchtung kennen, wie es sich aus unsrer Darlegung leicht folgern läßt; denn wenn der Begriff von einem transscendentalen Gegenstand mit dem des Seinkönnenden oder der Potenz alles Seins identisch ist, so muß ihm auch ein Inbegriff aller Möglichkeit entsprechen, nur daß letzterer gleich näher charakterisirt wird als ein durchgängig bestimmter. So sagt auch Kant: „Es

[1]) W. W. 2. Abth. I, 284.

ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt".[1]) Ding an sich und transscendentaler Gegenstand ist aber bei Kant im Grund das Gleiche (vgl. Kritik d. r. Vernunft, Ausg. v. Kehrbach 250, 305, 403).

Kant steigerte die Idee von einem Inbegriff aller Möglichkeit zu einem Ideal, d. h. er zeigte, daß die Vernunft dazu getrieben werde, diese Idee als ein Einzelwesen zu denken. Was er aber über dieses Ideal sagt, gilt alles nur als Hypothese; der Grund davon ist, daß Kant den Weg nicht fand, der von einem Inbegriff aller Möglichkeit weiter führt. „Denn so ist der bloße ‚Inbegriff aller Möglichkeiten' noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe."[2]) Mit dieser Bemerkung geht Schelling in seiner Darstellung der rationalen Philosophie (des 1. Bandes der II. Abtheilung 2. Buch) zu der Deduction der Potenzen über, die aber gerade hier kürzer ausgefallen ist als an andern Stellen in der zweiten Abtheilung der Werke, sodaß wir genöthigt sind, das Wichtigste aus verschiedenen Bänden zusammenzutragen. Es wird uns, so hoffen wir, gelingen, diese verschiedenen Untersuchungen in einem sich stetig entwickelnden Zusammenhang zu behandeln und so die zerstreuten Perlen der Weisheit in eine fortlaufende Schnur zu fassen.

1) Die erste Potenz.

a) Wir haben den unmittelbaren, aprioriſchen Inhalt der Vernunft schon kennen gelernt. Jeder Gegenstand wird

[1]) Kritik d. r. Vernunft (Kehrbach) 457.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 287.

von uns nur gedacht, sofern wir das Seiende in ihm denken, das Seiende oder, wie die Scholastiker sagten, das Ens universale ist der Inhalt jedes Begriffs, es ist „aller Begriffe Begriff".[1]) Es bezeichnet noch kein wirkliches Sein, sondern den Titel, das allgemeine Subject, die allgemeine Möglichkeit zu einem Sein. Es verhält sich zu dem wirklichen Sein als das Prius, „und da wir von ihm ausgehen, so kommen wir dadurch selbst in ein aprioriſches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir sind so gestellt, dieses Seyn a priori zu bestimmen. Und da leicht einzusehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden selbst oder dessen, was Ist, seyn kann, so werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden selbst ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und bestimmen." Das Seiende ist daher das vom Sein und gegen das Sein Freie, das Wesen, was Ist. Am Sein liegt nichts. Es ist nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist. Die Philosophie vom Sein anfangen heißt, sie auf den Kopf stellen und sie dazu verdammen, daß sie nie und nimmermehr zur Freiheit durchdringe.[2])

b) „Es läßt sich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß dessen, was das Seyende selbst ist, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von sich selbst aus (ohne irgend eine Dazwischenkunft) seyn Könnende ist, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden selbst und der des von sich selbst aus seyn Könnenden fallen so unmittelbar zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten

[1]) W. W. 2. Abth. II, 30.
[2]) „ „ „ „ „ 34.

setzen könnte."[1]) Darum ist das sein Könnende ein seiner Natur nach nicht Auszuschließendes — ein unumgänglicher Begriff,[2]) das primum cogitabile, dem im Denken nichts vorauszusetzen ist, schlechthin das erste Denkbare.[3])

c) Das bloß sein Könnende ist nothwendig als das nicht-Seiende zu denken, als da μὴ ὄν; damit ist nicht gesagt, daß das sein Könnende gar nichts sei. Die griechische Sprache hat hier den Vorzug größerer Deutlichkeit: „nicht Seyn (μὴ εἶναι) ist nicht Nichtsein (οὐκ εἶναι)".[4]) Es ist nur ein relatives nicht-Sein gemeint, was gar nicht ausschließt, daß dies Seinkönnen doch in sich selbst seiend ist. In diesem Sinn haben griechische Philosophen von dem μὴ ὄν auf eine Weise geredet, die manchen widersprechend schien, indem sie nämlich von dem μὴ ὄν behaupteten, daß es doch auf irgend eine Weise ein Seiendes sei. Gerade diese Anerkenntniß, daß auch das nicht Seiende sei, ist einer der ersten Schritte zur wahren Erkenntniß. Um Wahrheit und Irrthum vermischen zu können, setzte die alte Sophistik als Axiom voraus, daß das nicht Seiende auf keine Weise sei, woraus dann z. B. folgte, daß der Irrthum, als in die Kategorie des nicht Seienden gehörig, nie und nirgends existire, womit dann zugleich auch die Wahrheit in das Nichts versank.[5]) — Wenn aber das nicht Seiende auch nicht ein völliges οὐκ ὄν ist, so ist es doch

---

[1]) W. W. 2. Abth. II, 34 f.
[2]) „ „ „ „ „ 39.
[3]) „ „ „ „ I, 289.
[4]) „ „ „ „ „ 288.
[5]) „ „ 1. „ X, 235.

nicht = dem Seienden selbst (das, was das Sein Ist), sondern das Seiende selbst ist als nicht Seiendes mit Beraubung gesetzt. Beraubung (*στέρησις*) sei auch Verneinung, sagt Aristoteles, nur nicht unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand überhaupt abspricht; „z. B. nicht weiß ist die Stimme (*οὐ λευκὸν ἡ φωνή*), d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zur Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht, das seiner Natur nach weiß sein könnte, ist nur nicht weiß, es ist *μὴ λευκόν*, und wird durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weißen Gesichts, wie das nur nicht positiv Seyende nicht das Nichtseyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum *μὴ ὄν* wird." [1])

2) Der Fortschritt zur zweiten Potenz.

a) Das Seiende mußten wir als sein Könnendes und dieses als *μὴ ὄν* denken. Indem sich nun das Denken auf diesen seinen aprioriſchen Inhalt richtet, entdeckt es unmittelbar die durchaus bewegliche Natur desselben, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, ohne welches die reine Vernunftwissenschaft unmöglich entstehen könnte.[2]) Die alte Scholastik hatte als oberstes Princip das Ens omnimodo indeterminatum; das, was die gegenwärtige Philosophie von der Scholastik unterscheidet, ist gerade die Beweglichkeit ihres höchsten Begriffs. Denn das Ens der Scholastik war etwas ganz Todtes, „eigentlich der höchste Gattungsbegriff, Ens in genere, von dem eben darum nur ein nominelles Fortschreiten zu den Gattungen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 306 f.
[2]) „ „ „ „ III, 64.

und Arten des Seyns, zum Ente composito, simplici, und wie die besonderen Klassen von Wesen weiter bestimmt werden, möglich war". „In der Wolffschen Philosophie wurde das Ens, das die Scholastiker als aptitudo ad existendum erklärten, sogar erklärt als eine bloße non repugnantia ad existendum, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen passiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgesetzt ist, mit der sich natürlich wieder nichts anfangen läßt."[1]) Aber in der rationalen Philosophie Schellings ist der unmittelbare Vernunftinhalt nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, eine leere Möglichkeit, sondern er ist seiner Natur nach, d. h. so wie wir ihn denken müssen, in dem Begriff, in das Sein überzugehen, er ist das vom Sein nicht Abzuhaltende, das für das Denken unmittelbar in's Sein Uebergehende. „Das Denken kann also wegen dieses nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen stehen bleiben (darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortschreiten in der Philosophie)."[2])

b) Hier ist nun vor allem auf das Entschiedenste zu betonen, daß es sich nicht um ein wirkliches Uebergehen des sein Könnenden oder μὴ ὄν handelt, sondern daß wir nur nothwendig so denken müssen. Dies ist ein sehr wichtiger Unterschied, mit dessen Verständniß die Trennung der Philosophie in eine rationale oder negative und in eine positive begründet ist, wie sich uns im ferneren Verlauf deutlich ergeben wird. Hier ist es uns nur darum zu thun, dem Irrthum vorzubeugen, als sei mit dem Uebergehen in's Sein ein wirkliches Uebergehen gemeint. An allem Wirklichen

[1]) W. W. 2. Abth. III, 64.
[2]) ibid. 65.

ist zweierlei zu erkennen: „es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit".[1]) Das „Was" gewährt eine Einsicht in das Wesen des Dinges, es macht, daß ich einen Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe, das „Daß" aber enthält etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist. Was existirt, oder bestimmter, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt, dies a priori einzusehen, ist die Aufgabe der rationalen Philosophie, aber daß es existirt, folgt daraus nicht; denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß etwas überhaupt existirt, kann die Vernunft nicht ohne Erfahrung behaupten.[2]) „Eben darin, daß die Vernunftwissenschaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, also die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuschung, daß sie nicht bloß das Wirkliche, sondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf diese Weise entstanden sey, jener bloß logische Prozeß auch der des Werdens sey."[3]) Schelling bezeichnet es geradezu als eine „Ungereimtheit"[4]) zu behaupten, es sei in der Vernunftwissenschaft ein wirklicher Hergang gemeint, oder bei der ursprünglichen Entstehung der Dinge habe dieser Hergang stattgefunden. Es ist daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen.

c) Es wurde behauptet, daß das sein Könnende, das nur noch nicht Seiende für sich betrachtet gar nicht vom

---

[1]) W. W. 2. Abth. III, 57 f.
[2]) ibid. 59.
[3]) ibid. 65.
[4]) ibid. 66.

Uebergang in's Sein abzuhalten sei. Die reine potentia existendi kann nicht bloß in das Sein oder in den Aktus übergehen, sondern es ist ihr sogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weise wird sie unmittelbar so, wie sie ist, in das wirkliche Sein sich erheben.[1])

Warum sind wir aber genöthigt, so zu denken?

Zunächst hat die untersuchende Vernunft einen subjectiven Grund. Ihr unmittelbarer Inhalt, den sie zu erforschen sucht, ist der Begriff von einem Seienden überhaupt, oder von einem transscendentalen Gegenstand, oder einem Inbegriff aller Prädicate. Es hat sich nun gezeigt, daß wir diesen Inhalt als bloßes nicht Seiendes oder μὴ ὄν denken müssen; aber damit ist nicht gesagt, daß wir ihn nur als μὴ ὄν zu denken gezwungen sind. Im Gegentheil, es leuchtet unmittelbar ein, daß dieses primum cogitabile eben bloß das zunächst zu denkende ist, mit dem aber der Begriff des Seienden noch nicht vollständig erzeugt sein kann. Wir haben in der Erzeugung dieses Begriffs nur sein erstes Moment erfaßt, und dieses erste Moment hat zudem noch einen negativen Charakter, ist noch ganz in der Wüste und Leerheit, die allen Anfang kennzeichnet, und kann darum dem Denken unmöglich genügen. Das Seiende, welches die Vernunft zu ergreifen sucht, muß doch etwas Endgiltiges sein, bei dem das Denken bleiben kann; wie kann es aber bei diesem amphibolischen Begriff des μὴ ὄν stehen bleiben! „Die Vernunft will nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt. Aber dieser ursprüngliche Inhalt hat in seiner Unmittelbarkeit[2]) etwas Zufälliges, das unmittelbar

[1]) W. W. 2. Abth. II, 36.

[2]) nämlich als das primum cogitabile.

Seynkönnende ists und ists nicht."[1]) Das Denken wird also weitergedrängt.

Aber auch wenn die Vernunft es dahingestellt sein läßt, ob das sein Könnende dem Begriff des Seienden überhaupt genügt oder nicht, auch abgesehen davon findet sich in dem sein Könnenden, ganz für sich allein betrachtet, eine Nöthigung zum Fortschreiten, und damit kommen wir erst auf die eigentliche Beantwortung der Frage, warum es dem sein Könnenden *natürlich* sei, in's Sein überzugehen. Diese Antwort ist begründet in folgender Erkenntniß: Das sein *Können* bedeutet keine leere Möglichkeit (vgl. o. S. 24), sondern *alles Können ist nur ein ruhendes Wollen*. „Denn alles Können ist eigentlich ein noch nicht wirklich wollendes, also ruhendes Wollen."[2]) Indem wir dies erkennen, vernehmen wir gleichsam den Herzschlag der Schellingschen Philosophie, wir stoßen auf die Quelle, von welcher die goldne Fluth des Lebens in das vertrocknete Land der Abstractionen strömt; denn hier erst verstehen wir klar, wie sich der Begriff einer unendlichen Potenz des Seins himmelweit von dem abstracten Sein Hegels unterscheidet: die Potenz, das Könnende ist nicht dem Nichts gleich, es ist ein latentes *Wollen*.

Die hohe Bedeutung des Wollens findet sich bei Schelling sehr früh gewürdigt. Schon in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" (1796—97) wird der Geist als ein „*ursprüngliches Wollen*" aufgefaßt,[3]) also dem Willen eine centrale

[1]) W. W. 2. Abth. III, 66.
[2]) „ „ „ „ II, 36.
[3]) „ „ 1. „ I, 395.

Stellung in der Philosophie angewiesen. Das Wollen gilt als das Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.[1])

Weit entschiedener tritt die Bedeutung des Wollens hervor in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809). Sehen wir Schelling in der erstgenannten Schrift als Nachfolger Fichtes, so ist er hier mehr als ein bloßer Vorläufer Schopenhauers. Der Wille ist das Ding an sich. „Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit."[2]) „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden."[3]) Der Verstand aber ist eigentlich „der Wille in dem Willen".[4])

Dieses sind mehr allgemein gehaltene Sätze; nun aber kommen wir an eine Stelle, die schon ganz in das Bereich unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört, ja den bisherigen Gang derselben in kurzen Worten auf's Klarste darstellt. Wir fanden doch, daß alles Denken ein Sein voraussetzt; dieses Sein bestimmte sich uns

---

[1]) W. W. 1. Abth. I, 400. (Vgl. Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie, VI, 425—428.)

[2]) W. W. 1. Abth. VII, 347.

[3]) ibid. 350. (Vgl. Kuno Fischer VI, 897 f.; merkwürdiger Weise läßt Köber in seiner Aufzählung der auf Schopenhauer bezüglichen Erörterungen Kuno Fischers gerade diese unerwähnt. — S. Schweglers Gesch. der Philos. 11. Aufl. 320, Anm.)

[4]) ibid. 359.

aber als sein Könnendes oder nicht Seiendes und dieses wieder als Wollen. Genau diesen Zusammenhang sprechen folgende Sätze aus: Das Bewußtsein, „inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.“ [1])

In den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) ist der Mensch die Mitte zwischen Natur und Geisterwelt und im Menschen selbst wieder der Mittel- und Indifferenzpunkt der Wille.[2])

Die „Weltalter“ (1811—13) enthalten eine Stelle, die wieder speciell für unsere Untersuchung wichtig ist. Sich selbst setzen als nicht seiend und sich selber wollen ist eins und dasselbe“. Im Wollen liegt allein „die Kraft eines Anfangs“, „denn das, was gewollt wird, was also der Intention nach eigentlich seyn soll, wird eben in dem, daß es gewollt wird, als nicht seyend gesetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht sey, das eigentlich seyn soll (das an sich Seyende). Da nun ein Wesen, das nichts außer sich hat, nichts wollen kann als eben sich selbst, so kann der unbedingte, der schlechthin erste Anfang nur im sich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als seyend ist eins und dasselbe. Also kann auch nur im sich Verneinen als seyend der erste Anfang

[1]) W. W. 1. Abth. VII, 385.
[2]) ibid. 467.

seyn."[1]) Hier ist also auch vom Begriff des μὴ ὄν aus das Wollen erreicht.

In den „Erlanger Vorträgen" (1821) begegnen wir der endgiltigen Fassung, die das Wollen vom „Können" aus ergreift. „Das Können in der Wirkung ist das Wollen: ehe es zur Wirkung übergeht, das ruhende Wollen."[2])

Wir wenden uns nach diesem Ueberblick wieder unserer Untersuchung zu. Das sein Könnende ist ein ruhendes Wollen; der Uebergang vom sein Können in das Sein, von der potentia ad actum ist gar nicht anders zu denken, denn als ein Uebergang vom noch ruhenden zum wirklichen Wollen. Jenes kann man auch als ein Nicht-Wollen, d. h. als ein noch nicht entzündetes, latentes Wollen bezeichnen, es ist ein ruhendes, das wirkliche Wollen aber ein entzündetes Feuer; „jede erste Seyns-Entstehung, namentlich in der organischen Natur, ist Entzündung oder von Entzündung begleitet".[3]) Wenn wir nun diesen Charakter des sein Könnenden erfaßt haben, so ergibt es sich ganz von selbst, daß hiermit auch erklärt ist, wie der Uebergang des sein Könnenden in's Sein als etwas gar nicht Abzuwehrendes, dem sein Könnenden Natürliches anzusehen sei. Denn es ist klar, daß es einem ruhenden Wollen nur natürlich ist, zum wirklichen Wollen zu werden,[4]) daß also auch das sein Könnende, welches ja eben

[1]) W. W. 1. Abth. VIII, 224.
[2]) „ „ „ „ IX, 222.
[3]) „ „ 2. „ III, 207.
[3]) vgl. W. W. 2. Abth. II, 36: es ist dem Willen, (d. h. der Potenz des Wollens) natürlich zu wollen, in demselben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgestatteten Geschöpf sagen,

in diesem ruhenden Wollen besteht, seiner Natur nach direct in das Sein übergehen muß. Da sich nun auch unser Denken zu einem Weitergehen veranlaßt sah, so ist zunächst zu ergründen, welches die Folgen eines bloß natürlichen Uebergangs sein müssen und ob sich die Vernunft mit diesen Folgen zufrieden geben kann.

d) Das unmittelbar sein Könnende ist ein solches, das nur zu wollen braucht, um zu sein, und das für sich allein betrachtet wegen dieser unmittelbaren Stellung gar keine Wahl hat, in's Sein überzugehen oder nicht; so wäre es also gar nicht vom Sein abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, es nicht schon immer übergegangen zu finden.

Was würde nun für ein Sein durch diesen Uebergang entstehen?

Es ist leicht einzusehen, daß die Potenz, welche durch unmittelbare Erhebung a potentia ad actum seiend geworden ist, keine Potenz, also auch kein Wille mehr sein würde, sondern ein willenlos und in diesem Sinne nothwendig Seiendes; sie läge dem wirklichen Sein nicht mehr als etwas Aprioriſches zu Grunde, wäre ihm nicht mehr Subject, sondern sie erschiene nun als ein bloßes Object, als ein blindlings Seiendes, das im Sein aufgehört hat, Quelle des Seins zu sein, als blinde, willenlose Substanz, der man sich einfach hingeben müßte, ohne auch in der Folge etwas über dieselbe zu vermögen. So kann auch Spinoza keine Rechenschaft darüber geben, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Sein, dennoch Einschränkungen, Affectionen, Modificationen kommen; wenn

---

es sey ihm natürlich, sich zu bewegen, eigentlich also wäre ein entgegensetzter Wille erforderlich, daß es sich nicht bewegte.

er versichert, sie folgen aus der Natur der Substanz gerade so, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel = 2 Rechten sei, so ist das eben eine bloße Versicherung. Die Geometrie zeigt, daß jener Satz aus der Natur des Dreiecks folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur der Substanz Modificationen folgen, er sagt es nur.[1]) — Der Wille, der sich einmal erhoben und entzündet hat, ist eben nicht mehr das, was sein und nicht sein kann, sondern das, was sein und nicht sein konnte, ein vom Sein nicht mehr freies, sondern das gleichsam vom Sein Geschlagene und Behaftete, das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, τὸ ἐξιστάμενον, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinne Existirende.[2])

Kann sich aber unser Denken mit dieser blinden Substanz genügen lassen? Nein! — Man hat gesagt: Wenn die Substanz des Spinoza wirklich das einzig Existirende wäre, so wäre Spinoza selbst sammt seiner Ethik eine Unmöglichkeit; denn aus der unendlichen, schrankenlosen, unbedingten, nothwendigen Substanz läßt sich weder ein endlicher, beschränkter, bedingter, zufälliger Modus herleiten, wie z. B. der Geist Spinozas, noch erklärlich machen, wie dieser Geist, der in der Causalverkettung der Dinge verstrickt sein muß, sich frei die Welt zu einem Erkenntnißobject machen, d. h. ein System errichten könne.[3]) Genau so verhält es sich in unserem Fall. Wenn unser Denken sich damit zufrieden geben würde, daß das sein Könnende den

---

[1]) W. W. 2. Abth. II, 37—39.
[2]) „ „ „ „ III, 208 f.
[3]) vgl. K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. I, 2, S. 551, 552.

ihm natürlichen Uebergang in das blinde und todte Sein macht, so hätte es damit seine eigene Nichtexistenz ausgesprochen.

Wie kommt der Seele goldne Lebensfluth
In diese Nacht, die ganz im Tode ruht!

Aus der todten Substanz allein kann Nichts — kein Modus, kein Denken hervortreten. Wenn also das Denken sich nicht selbst aufgeben will — und wie könnte es das! — so muß es zu einem andern Willen fortschreiten, der fähig ist, das sein Könnende in der Potentialität zurückzuhalten.

3) Die zweite Potenz.

a) Der unmittelbare Inhalt der Vernunft war der Begriff eines Seienden überhaupt; dieser mußte zunächst als Potenz gedacht werden, als sein Könnendes, noch nicht Seiendes, aber sein Wollendes. Nun fand es sich, daß einerseits die Vernunft hiermit den Begriff eines Seienden noch nicht endgiltig erfaßt hatte, sondern daß mit der Erzeugung dieses Begriffs erst ein Anfang gemacht war; andrerseits ergab es sich, daß das sein Könnende allein gar nicht gedacht werden konnte. Denn für sich allein wäre es immer schon unmittelbares Uebergegangensein in die todte Substanz, weil dem unmittelbar sein Könnenden und Wollenden der Uebergang in das Sein ein natürlicher sein muß. Mit einer todten Substanz aber als einzigem Princip wäre die Thatsache unseres Denkens selbst verneint. Wir sind daher durch das reine Denken des unmittelbaren Vernunftinhaltes mit Nothwendigkeit auf ein Zweites hingewiesen, welches das sein Könnende in der Potentialität zurückhält. Dieses Zweite wird offenbar, da ihm doch

natürlich irgendwie ein Sein zukommen muß, ebenfalls ein Moment des Seienden überhaupt sein, sodaß wir mit der Sicherung des ersten Moments zugleich eine zweite Stufe in der Erzeugung des Begriffs von einem Seienden überhaupt betreten.

Auch dieses zweite Moment des Seienden muß Willen sein. Es gibt überhaupt nichts absolut Willenloses. Die Unterschiede der Dinge bestehen nicht etwa darin, daß einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt sind. Daß irgend etwas ist, erkennt man nur daran, daß es sich behauptet, daß es jedem andern, welches in es einzudringen oder es zu verdrängen sucht, Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandslose ist = Nichts, was Etwas ist, muß widerstehen. Selbst das Wort „Gegenstand" deutet auf Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstrebende und zwar das einzig Widerstandsfähige in der Welt. So besteht ein Unterschied der Dinge nur in der Art des Wollens. Der todte Körper will nur sich, er besteht durch ein bloß selbstisches, an sich selbst sich erschöpfendes und schon darum blindes Wollen. Das Thier, sogar die Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer sich. Der Mensch aber wird im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben.[1])

Wollen wir die unendliche Potenz des Seins in ihrer aprioriſchen Stellung festhalten (und es hat sich uns gezeigt, daß wir es müssen, weil sonst unser Denken selbst eine Unmöglichkeit wäre), so müssen wir aussprechen, daß

[1]) W. W. 2. Abth. III, 206.

es mehr sei, als bloß das sein Könnende oder nicht Seiende. Wenn wir sagten, die unendliche, aprioriſche Potenz des Seins (Schelling nennt ſie auch „das, was ſein wird") ſei unmittelbar das ſein Könnende, ſo haben wir uns ja damit nicht anheiſchig gemacht, daß es nicht mehr als dies ſein ſoll. Wenn nun das, was ſein wird, primo loco, d. h. in ſeinem unmittelbaren unvermittelten Verhältniß zum Sein, das nicht Seiende iſt, ſo kann es secundo loco nicht wieder das gleiche nicht Seiende ſein, ſondern nur deſſen Gegentheil: das rein Seiende;[1]) dieſes iſt das zweite Moment des Seienden überhaupt.

Machen wir dieſen Uebergang noch deutlicher. Die Abſicht desſelben war, das erſte Moment des Seienden, nämlich das ſein Könnende als ſein Könnendes feſtzuhalten; wir wollten, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Sein ſtehen bleibe. Dies kann aber das Seiende nur, wenn es gleichſam zum Erſatz für das Sein, welches es ſich als ſein Könnendes zuziehen könnte (die blinde Subſtanz), ſelbſt auch an und vor ſich ſchon, d. h. ohne ſein Zuthun das rein Seiende iſt.

„Dieß iſt alſo ein neuer Punkt unſerer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der neueren Philoſophie einſtreuen will, daß nämlich jedes Moment dieſer Bewegung erſt vollkommen verſtanden wird im Weggehen von demſelben, ungefähr wie der Menſch einen früheren Moment ſeines Lebens beſſer begreift, wenn er ihn verlaſſen hat und in einen folgenden übergangen iſt, als in jenem Moment, weswegen man eben in der Philoſophie, wo

[1]) W. W. 2. Abth. III, 210.

die rechte Idee nur successiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verstehen." [1])

b) Wir haben bis jetzt das rein Seiende nur in seinem Gegensatz gegen das nicht Seiende betrachtet. Es scheint hier eine Schwierigkeit zu entstehen: das zweite Moment des aprioriſchen Seienden muß doch ſelbſt auch a priori, alſo vor und über dem wirklichen Sein ſein. Trotzdem haben wir es wegen ſeiner dem ſein Könnenden entgegengeſetzten Stellung als rein Seiendes bezeichnet. Iſt damit nicht ſein aprioriſcher Charakter zu nichte gemacht? Kann es dennoch vor und über dem Sein gedacht werden? Hierauf iſt zu bemerken, daß das vor und über dem wirklichen Sein Seiende ja überhaupt nicht = Nichts iſt, ſondern nur in Relation auf das wirkliche Sein ein nicht Seiendes genannt wurde, weshalb auch ausdrücklich zwiſchen dem *οὐκ ὄν* und dem *μὴ ὄν* unterſchieden worden iſt. Inſofern iſt auch das rein Seiende ein nicht Seiendes, nämlich kein wirkliches Sein. Denn das wirklich, actu Seiende iſt kein rein Seiendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen iſt, von der Negation zur Poſition, während das rein Seiende nur Poſition iſt; ſomit iſt die aprioriſche Geltung eines rein Seienden erwieſen.

c) Indem wir aber ſo den Unterſchied zwiſchen dem rein Seienden und wirklichen Sein feſtſtellen, ſcheint uns wieder der Gegenſatz des rein Seienden und ſein Könnenden aus den Händen zu ſchlüpfen, denn beide verhalten ſich zu dem wirklichen Sein als *μὴ ὄντα*. Als Löſung dieſer Schwierigkeit ergibt ſich uns nun die Erkenntniß, daß

[1]) W. W. 2. Abth. III, 211.

das rein Seiende noch in höherem Grad nicht seiend ist, als das sein Könnende. Wir haben das sein Könnende einen ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen genannt. Dieser Wille war aber doch ganz unmittelbar auf das Sein gerichtet. Das sein Könnende mußte, wenn es durch nichts anderes gehindert wurde, unmittelbar in das Sein übergehen. Das rein Seiende dagegen ist ein Wille, der überhaupt noch in gar keiner Beziehung auf das wirkliche Wollen oder Sein steht, der also von dem wirklichen Sein noch entfernter, d. h. der in noch höherem Grade nichtseiend ist als das sein Könnende. Der Gegensatz des rein Seienden und nicht Seienden (sein Könnenden) ist hiernach nicht derjenige eines wirklichen Seins gegen das nicht Seiende, sondern vielmehr der Gegensatz eines in höherem Grade nicht Seienden gegen ein solches nicht Seiendes, welches doch schon in unmittelbarer Beziehung auf das wirkliche Sein steht. Darum haben wir auch zuerst von dem sein Könnenden und secundo loco erst von dem rein Seienden gesprochen. Man könnte dieses auch das mittelbar sein Könnende nennen, denn es ist einleuchtend, daß dieses rein und potenzlos Seiende erst als rein Seiendes negirt und in die Potenz versetzt werden müßte, um in das Sein übergehen zu können. Das rein Seiende ist potenzlos, es ist „actus purus“. Der actus purus muß offenbar, um a potentia ad actum überzugehen, vorher erst in potentiam gesetzt werden, er kann also nur durch Vermittelung in das Sein übergehen.[1])

d) Wir sind mit den Schwierigkeiten noch immer nicht

[1]) W. W. 2. Abth. III, 213, 214.

zu Ende. Das rein Seiende muß als potenzlos gedacht werden, also rein von allem Können, zugleich aber wie alles Seiende als ein Wille. Nun verträgt sich aber der Wille, den wir bis jetzt kennen gelernt haben, nämlich das ruhende Wollen des sein Könnenden, absolut nicht mit der Potenzlosigkeit des actus purus. Wir müssen also noch erklären, worin sich der Wille des sein Könnenden von dem des rein Seienden unterscheidet. Das sein Könnende war das primum cogitabile, es kann daher nur sich selbst wollen. Deßhalb ist ihm auch bestimmt, sich nicht in's wirkliche Wollen zu erheben, sondern reines Können, bloßer Wille zu bleiben. In diesem sich selbst wollen besteht gerade der Uebergang a potentia ad actum, von dem bei dem potenzlos Seienden keine Rede sein kann, denn was sich selbst will, geht von sich als Potenz zu sich als actus. Ganz anders aber verhält es sich mit dem rein Seienden. In dem rein Seienden hat „das, was sein wird" schon etwas vor sich, nämlich sich selbst als sein Könnendes. Daher ist es möglich, daß sein Wille in dem rein Seienden nicht auf sich als rein Seiendes geht, sondern auf sich als sein Könnendes, daß also der im rein Seienden befindliche Wille ein unselbstischer ist. Dieses ist der Wille, der in dem Potenzlosen gedacht werden muß, oder das potenzlos Seiende muß als dieser Wille, als „rein Wollendes" gedacht werden. Rein Seiendes und rein Wollendes sind das Gleiche.[1])

---

[1]) W. W. 2. Abth. III, 215.

4) Die dritte Potenz.

Der schwierigste und mühsamste Theil unseres Weges liegt nun hinter uns; wir sind an einen Punkt gekommen, wo unsere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt.[1])

Das Seiende überhaupt, welches seiner ersten Bestimmtheit nach das sein Könnende ist, hat sich in seiner zweiten Bestimmung als das rein Seiende gezeigt; ein und dasselbe Wesen ist also in erster Hinsicht sein könnend, secundo loco aber rein seiend. Damit ist eine Identität, eine Verknüpfung, eine copula ausgedrückt, deren Art noch zu erklären bleibt; denn bekanntlich gibt es sehr verschiedene Arten, sich eine Identität zwischen zwei übrigens von einander Unterschiedenen zu denken. So könnte man z. B. annehmen, daß das, was sein wird, zweimal gesetzt wäre, einmal als sein Könnendes, das andere Mal als rein Seiendes, sodaß diese zwei Seiten seines Wesens sich zwar gegenseitig ergänzten, aber doch außer einander wären. Diese Auffassung wäre eine ganz verfehlte, die Identität muß vielmehr im strengsten Sinne genommen werden, als substantielle Identität. Die beiden Momente des Seienden sind nicht als Substanz, d. h. als für sich selbst außer einander bestehend zu denken, sondern als Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen (denn auch so können wir das Seiende wegen seiner aprioriſchen Stellung zum wirklichen Sein nennen). Dieses Eine ist in seiner Einheit das sein Könnende und das rein Seiende.

Die Frage, warum sich diese entgegengesetzten Be-

[1]) W. W. 2. Abth. III, 217.

ſtimmungen dennoch nicht ausſchließen, beantwortet Schelling mit dem Hinweis auf das uns ſchon bekannte Verhältniß der beiden Momente zu dem wirklichen Sein. Beide ſind in Relation auf das künftige (wirkliche) Sein nicht ſeiend; zwei Momente aber, die nur auf verſchiedene Art nicht ſeiend ſind, brauchen ſich nicht auszuſchließen. Der nicht wollende Wille iſt bloße Potenz, und geht inſofern nicht von Potenz zu Actus über, der rein wollende Wille iſt bloßer Actus und dadurch gerade ſo gut nicht ſeiend, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein Uebergang a potentia ad actum ſtattfindet, empfinden und erkennen, ſo iſt das ſein Könnende und das rein Seiende eine völlig gleiche, ſich nicht ausſchließende Ueberwirklichkeit und Lauterkeit. Man darf das Verhältniß dieſer lauteren Momente nicht nach dem Maßſtabe des immer getrübten und gemiſchten (concreten) Wirklichen bemeſſen. „Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemiſchtes und Getrübtes), alle Unlauterkeit kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz ſein ſollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) ſeyn ſollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) geſetzt iſt.“ [1])

So iſt alſo die ſubſtantielle Identität dieſer lauteren Momente möglich. Das Eine Ueberwirkliche iſt Zweiheit in der Einheit, d. h. es iſt Zwei, und iſt doch dabei ſubſtantiell nur Eins, und es iſt Einheit in der Zweiheit, d. h. es iſt ſubſtantiell nur Eins, ohne darum weniger Zwei zu ſein. Die Zweiheit iſt nicht außer der Einheit und die Ein-

[1]) W. W. 2. Abth. III, 219.

heit nicht außer der Zweiheit. Das stille und das sich empören könnende Meer sind nicht zwei Meere, sondern nur ein und dasselbe.[1]) Es handelt sich nicht um die Verknüpfung von Theilen oder Elementen, sondern das ganze Seiende ist das sein Könnende, und dasselbe ganze Seiende ist das rein Seiende, wie derselbe ganze Mensch der krank sein Könnende und der gesund Seiende ist.[2]) Darum kann es dem Denken nicht genügen, wenn wir bei den beiden gesonderten Momenten des sein Könnenden und des rein Seienden stehen bleiben.

Das Seiende ist im ersten Moment bloß sein Könnendes, aber nur um in einem zweiten Moment das rein Seiende zu sein. Der unendliche Mangel an Sein in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Sein in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Das überschwängliche Sein in dem Zweiten bringt das eigene Sein in dem Ersten zum Schweigen, so daß dieses als pura potentia stehen bleibt und nicht verlangt, in ein eigenes Sein überzugehen. (Man könnte dabei an den πόρος und die πενία in Platos Symposion denken.[3]) Keines der beiden Momente wäre ohne das andere denkbar, das sein Könnende verlöre sich selbst, ohne das rein Seiende, und dieses setzt jenes voraus. Was in dem ersten negirt ist, der Actus, ist in dem zweiten gesetzt, und umgekehrt ist die potentia in dem ersten gesetzt, in dem zweiten negirt. Man kann auch sagen, das sein Könnende, die potentia pura ist reines Subject, aber nicht Subject

[1]) W. W. 2. Abth. III, 221.
[2]) ibid. 222.
[3]) W. W. 2. Abth. II, 50; vgl. Plato, ed. Hermann, II, 176.

von sich selbst (denn dann wäre es zugleich Object), sondern Subject des Zweiten oder dem Zweiten, Subject, ohne Object zu sein; umgekehrt ist das Zweite reines Object, aber nicht für sich selbst (denn dann wäre es auch Subject), sondern nur für das Erste.[1])

Es ist nun sofort einzusehen, daß wir in keinem von beiden das haben, was wir eigentlich wollen, obwohl wir nicht umhin konnten, die beiden Momente zuerst zu setzen, in welchen das, worauf wir ausgingen, nur getrennt vorhanden ist. Denn was wir suchen, ist doch der Begriff von einem Seienden überhaupt, von einer Potenz alles Seins, die als Potenz allem wirklichen Sein vorausgeht, zugleich aber, ohne diesen potentiellen, aprioriſchen Charakter zu verlieren,[2]) dem wirklichen Sein zu Grunde liegt, sein Wesen seine Ursache, kurz „die das Sein Ist", die lautere Macht zu sein, die als solche seiend ist. „Wir wollen also das Subject, das als solches und ohne daß es aufhört, Subject, d. h. lautere Macht zu seyn, Object ist, und wir wollen das Object, das darum, daß es Object — seyend — ist, nicht aufhört, Subject, lautere Macht, potentia pura existendi zu seyn."[3]) Dieser wahre Begriff des Seienden ist erst an dritter Stelle zu denken und darum die dritte Potenz. Der Anfang mit dem sein Könnenden ist ein unvermeidlicher, unumgänglicher, wir haben ihn nicht gesetzt, weil wir wollten, sondern weil wir nicht anders konnten. Von hier aus gelangten wir zu einem Sein, aber

---

[1]) W. W. 2. Abth. II, 51.

[2]) wie das beim bloß sein Könnenden der Fall wäre, sobald es alleiniger Grund des Seins würde.

[3]) W. W. 2. Abth. II, 55 f.

wiederum war es nicht der Begriff, den wir suchten, das Seiende wich auch hier wieder vor uns zurück; denn nun ging uns über dem Sein, dem Object, das Subject verloren, wir hatten wohl das unendlich Seiende, aber wir hatten es nicht als Macht zu sein. Denn was Macht zu sein ist, ist auch Macht nicht zu sein. Aber eben diese Macht, auch nicht zu sein, fehlte dem Zweiten, es war das sich nicht versagen Könnende, das ganz Excentrische, wie das Erste das ganz Centrische war. Erst hier also, an dritter Stelle kann uns das Seiende nicht mehr ausweichen, weder zur Rechten noch zur Linken. „Erst das in einem dritten Moment gesetzte Seyende, da es weder reines Subject seyn kann (denn die Stelle des reinen Subjects ist schon genommen durch 1), noch reines Object (denn dessen Stelle ist schon genommen durch 2), da ihm, im Gegensatz zu 1, nichts übrig bleibt als Object, im Gegensatz von 2 nichts übrig bleibt als Subject zu seyn: Da muß das Seyende wohl stehen bleiben als das unzertrennliche Subject-Object," als „das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn, das im Seyn seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist — das sich nicht verlieren Könnende, das bei-sich-Bleibende."[1])

Ist das Erste Ansich-, das Zweite Außersichsein, so ist das Beisichbleibende dasjenige, welches im Außersichsein an sich bleibt, es ist dasjenige, welches von aller Einseitigkeit frei ist — vom einseitigen Können wie vom

[1]) W. W. 2. Abth. II, 57.

einseitigen Sein, welches seine Subjectivität nicht verliert, obwohl es Object ist, und das die Objectivität nicht aufgeben muß, um Subject zu sein.[1])

Damit ist es dem reinen Denken gelungen, den Begriff des Seienden, den es als ursprünglichen Inhalt, aber nur implicite besaß, zu expliciren, ihn soweit zu entwickeln und klarzulegen, daß es dabei stehen bleiben kann; denn es hat nun das Seiende als Anfang, Mittel und Ende. Mit der dritten Potenz erst ist das Seinkönnende als solches erreicht, nämlich dasjenige, was im Sein doch Können ist.

D. Das Seiende selbst.

Nachdem wir die drei Potenzen successive aus der unendlichen Potenz des Seins herausgearbeitet haben, müssen wir nun einen Blick auf die Totalität der Potenzen werfen. Wir sind allerdings bis zu einem Ziel gelangt, bei dem das reine Denken stehen bleiben kann; in dem Begriff des Beisichbleibenden ist der innere Drang gestillt, welcher von der ersten Potenz zur zweiten und von dieser zur dritten weitertrieb; aber es wird sich zeigen, daß mit der bloßen Feststellung der drei Potenzen doch noch nicht alles erreicht ist, was das reine Denken leisten kann.

Vorher noch eine Bemerkung. Wie die unendliche Potenz die Möglichkeit des wirklichen Seins bedeutet, so heißen auch die drei Momente des Seienden Potenzen, weil sie die Möglichkeit eines noch nicht vorhandenen Seins enthalten.

[1]) W. W. 2. Abth. III, 235.

Der kantische Inbegriff aller Möglichkeiten hat sich zu diesen drei Möglichkeiten oder Potenzen zusammengezogen. Wie aber kann man den actus purus, das Potenzlose, dennoch Potenz nennen? Nun, erstens ist er nur unmittelbar potenzlos, womit nicht ausgeschlossen ist, daß er Potenz werden kann. Zweitens ist er, obwohl selbst potenzlos, doch ein Moment der allgemeinen Potenz des Seins. Endlich drittens kommt hier der Begriff der Steigerung, des Potenzirens in Betracht, der actus purus ist das erst secundo loco, in zweiter Potenz zu Denkende, er ist in gesteigertem Sinne ein nicht Seiendes, wie wir gesehen haben. Ebenso ist das Beisichseiende das nur an dritter Stelle, in dritter Potenz Seiende. Daher sind wir berechtigt, die Momente des Seienden Potenzen zu nennen.

Nun ist es an der Zeit zu prüfen, was das reine Denken mit dem in drei Momenten evolvirten Begriff des Seienden gewonnen hat. Wir haben die substantielle Identität des sein Könnenden und rein Seienden schon erklärt, das Seiende ist in ungetheilter Weise die erste und die zweite Potenz. Auch die dritte Potenz ist nichts neben und außer den beiden ersten. Wir haben mit den drei Potenzen nicht etwa drei auseinander Befindliche, deren jedes für sich ist, also nicht 1 + 1 + 1, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten, gleichsam drei Antlitze darbietet. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das sein Könnende, das rein Seiende und das Beisichseiende;[1]) dies ist die „Trimorphie" des Seienden, wie Schelling die Dreiheit in der Einheit in der „Darstellung des philo-

[1]) W. W. 2. Abth. III, 236.

sophischen Empirismus" genannt hat.[1]) Hiermit ist ein Mißverständniß verhütet, welches leicht die ganze Bedeutung der Potenzenlehre verwirren könnte. Es würde nahe liegen anzunehmen, daß wir in der dritten Potenz das ganze Seiende erfaßt hätten, daß das sein Könnende und das rein Seiende nur Stufen in unserer subjectiven Klarlegung des Seienden wären, und daß wir nun diese Stufen, welche nur zu unserem subjectiven Verständniß nöthig gewesen wären, fallen lassen müßten, da die dritte Potenz, welche ja das sein Könnende und rein Seiende in sich befaßt, schon allein das ganze Seiende selbst, das oberste Princip wäre. Dieses ist aber nicht die Ansicht Schellings; vielmehr um uns ganz kurz auszudrücken: das was in der ersten und zweiten Potenz, in dem Subject und dem Object als seiend gedacht wird, ist nicht etwa das Subject-Object (die dritte Potenz), sondern das Seiende ist erste, zweite und dritte Potenz, es ist Etwas, was über allen drei Potenzen steht. Die dritte Potenz hat wohl den höchsten Anspruch, das Seiende zu sein, aber sie kann doch nicht für sich allein das Seiende sein, ohne Gemeinschaft mit den beiden andern. Die drei Potenzen sind die wahren „consentes", die nur mit einander entstehen und mit einander untergehen können.[2])

So wenig aber das Subject-Objekt allein = dem Seienden selbst ist, so wenig sind es auch die drei Potenzen zusammengenommen. Wir haben gleich im Anfang festgestellt (s. S. 25), daß es das reine Denken immer nur mit dem „Was", nicht mit dem „Daß" zu thun hat, daß es

[1]) W. W. 1. Abth. X, 269.
[2]) „ „ 2. „ I, 293.

nur beweisen kann, was sein muß, wenn etwas ist, nicht aber Daß etwas ist. Auch mit der Gesammtheit der Potenzen haben wir nur die essentia, nicht die existentia des Seienden. Sie sind auch zusammengenommen nicht das Seiende selbst, sondern nur der Begriff des Seienden selbst. Die rein rationale Philosophie darf nie vergessen, daß sie sich bloß in einer Begriffswelt bewegt. Das Ganze der Potenzen ist nur die Figur, die Idee, der Entwurf des Seienden, nicht es selbst. „Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind.“ [1])

Dasjenige, was nun diese Möglichkeiten Ist, kann nicht selbst wieder eine Möglichkeit (Potenz) sein. Denn mit dem Ganzen der drei Potenzen ist das Gebiet der Möglichkeit völlig umschritten, es kann nur das übrig bleiben, was nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, was sich zu den Möglichkeiten als das sie seiende verhält. Das Ganze der Potenzen ist ein schlechthin Allgemeines und kann darum nicht selbst sein, es bedarf etwas, an dem es, als ein Selbstloses, sein Selbst hat, das ihm *αἰτία τοῦ εἶναι* ist, um mit Aristoteles zu reden; dieses ist erst das Seiende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*). Schelling nennt auch die Gesammtheit der Potenzen „das Seiende“, was man dann nicht mit dem Seienden selbst verwechseln darf, mit dem was das Seiende Ist (vgl. u. S. 68, Anm.). Das Seiende selbst ist von aller Allgemeinheit und Potentialität frei, es ist kein „Was“ mehr, sondern ein „Dieses“. „Nicht das Sub-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 313.

ject, nicht das Object, nicht das Subject-Object Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subject, ist das Object und ist das Subject-Object, d. h. diese Elemente, die Principien zu sein scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt."[1]) Dieses Eine selbst, oder Seiende selbst, ist nun mit keinem Begriff mehr zu fassen; denn es ist gerade jenes „Daß", welches der rein rationalen Philosophie ewig verschlossen bleiben muß. Wir müssen es als die Energie, als den Aktus, als die Ursache bezeichnen, welche die drei Potenzen Ist; es ist ein „Dieses", von allem Allgemeinen frei, also ein Einzelwesen, oder, wie Kant es genannt hat, nicht eine Idee, sondern das Ideal der reinen Vernunft, mit Einem Wort — es ist Gott; aber weiter kann das Denken diesem Seienden selbst nicht beikommen, das Denken geht nur bis zu diesem,[2]) es ist der wahre Grenzbegriff der reinen Vernunft. Das Seiende selbst „ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, ist gedacht, also ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das schlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat",[3]) erreicht.

„Wenn man es nämlich erst für sich hat." Denn bis jetzt haben wir das Seiende selbst nur als dasjenige

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 317.
[2]) „ „ „ „ „ 316.
[3]) „ „ „ „ „ 320.

gedacht, was die Potenzen Ist, also in Beziehung auf die Potenzen. Als Princip aber haben wir diesen letzten Begriff des reinen Denkens erst dann, wenn wir ihn von dem bloß unselbständig Seienden, nämlich den Potenzen, loslösen und in seiner absoluten Reinheit festzuhalten suchen. Diese Loslösung alles bloß unselbständig Seienden wird das System der rationalen Philosophie bilden, für das wir durch die Entwicklung der Potenzen erst den Grund gelegt haben. Ehe wir aber zu der Ausführung dieses Systems fortschreiten, liegt es uns ob, uns über die Methode klar zu machen, die uns bis hierher geleitet hat und auch fernerhin unsern Weg bestimmen soll. Vor der Entwicklung der Potenzen, wäre eine Erörterung über die Methode der rationalen Philosophie so nutzlos wie unverständlich gewesen; hier ist sie am rechten Platze. Erst die Elementarlehre, dann die Syntax!

E. Die dialektische Methode.

1) Die positive Dialektik.

a) Die Induction im reinen Denken.

Betrachtet man die verschiedenen Ausgangspunkte der besonderen Wissenschaften, so findet man, daß jede derselben ein besonderes Seiendes zum Princip hat, das sie als ein gegebenes annimmt, ohne sich weiter darum zu bekümmern, von wannen es kommt und wie es zu rechtfertigen sei. Da also keine besondere Wissenschaft ihr Princip auf seinen letzten Grund zurück verfolgt, so verweisen damit alle auf eine über ihnen stehende Wissenschaft, die

sich gerade mit diesen letzten Gründen alles Seins beschäftigt. Diese Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, also nicht ein Seiendes, sondern das Seiende. Dieser Gegenstand, als der höchste, den es überhaupt geben kann, ist offenbar auch derjenige, dessen Erkenntniß um ihres erhabenen Inhalts willen die am meisten begehrenswerthe ist; denn den Gegenstand, von welchem alles abhängt, erkennen, hieße im Besitz der höchsten σοφία sein, und schon das Streben nach der Erkenntniß dieses Gegenstandes wird mit Recht Philosophie genannt.

Dieser Gegenstand wird aber nicht nur um seiner selbst willen gesucht, sondern darum, damit wir an ihm ein Princip haben, von dem sich, weil es allem Sein zu Grunde liegt, auch alles Sein ableiten läßt. Was uns ein solches Princip zu suchen nöthigt, ist der eingeborene Drang nach Einheit der Erkenntniß, nach einer Ableitung alles Seienden aus Einer Quelle, nach einem ordnenden Centralbegriff, welcher der Unendlichkeit des Alls einen Zusammenhalt gibt, nach dem ἕν in dem πᾶν. Wenn es eine Wissenschaft gibt, der es gelingt, alles Wirkliche von diesem höchsten Gegenstand abzuleiten, so wird diese Wissenschaft die deductive in dem höchsten Sinne sein. Denn die anderen deductiven Wissenschaften setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind auch in dem Sinne „Definitionen," daß sie sich damit Begrenzungen (ὁρισμοί) geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon ihnen keine Deduction mehr möglich ist. Darum verstehen diese Wissenschaften auch ihre Objecte nur in einer bedingten Weise. Jene im höchsten Sinn deductive Wissenschaft aber wird

von dem unbedingten Princip alles Seins ausgehen und daher auch zu einem unbedingt geltenden Wissen führen.[1])

Diese Deduction ist aber erst möglich, wenn das Denken bis zu dem höchsten Princip hinausgeführt ist. Die erste Frage ist die, wie zum Princip gelangt werde, und bloß die Lösung dieser Frage bildet den Inhalt der rationalen Philosophie, die sich nur in dieser Beschränkung als Meister zeigen kann. Wie die Welt und der ganze Reichthum ihrer Erscheinungen aus dem höchsten Princip abzuleiten sei, das ist auch Aufgabe der Philosophie, aber nicht der rationalen. Die rationale Philosophie hat nur die Aufgabe, den Begriff des Seienden, also das höchste Princip im reinen Denken zu entwickeln — dies haben wir schon geleistet — und von aller zufälligen Beziehung geläutert rein für sich hinzustellen — diese Aufgabe liegt noch vor uns. Die Frage jedoch, wie sich dann dieses Princip verhalte, wie es z. B. zu einer wirklichen Weltschöpfung komme, was nach Schelling nur durch freie That erklärt werden kann, diese Frage liegt außerhalb des reinen Denkens, außerhalb der rationalen Philosophie, sie bildet bei Schelling das Thema einer zweiten Philosophie, der positiven. Unsere Untersuchung beschäftigt sich aber nur mit der rationalen oder negativen, wie sie im Gegensatz zur positiven von Schelling mit Vorliebe genannt wird.

Die Entwicklung von der unendlichen Potenz alles Seins durch die Dreiheit der Potenzen hindurch zum Seienden selbst haben wir schon gegeben. Das reine Denken fühlte sich durch diese Reihe von Begriffen unwiderstehlich vor-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 296.

wärts getrieben; aber da es vollständig damit beschäftigt war, die verschiedenen Momente des Seienden zu erfassen, konnte es sich unmöglich zugleich über die treibenden Gewalten klar machen, die es bei den noch ungenügenden Begriffen nicht stehen bleiben ließen So wenig der Künstler, der noch im Schaffen begriffen ist, ein deutliches Bewußtsein von den ästhetischen Grundsätzen hat, die seinem Thun die Richtung geben, so wenig konnte das reine Denken bei seiner ursprünglichsten Bethätigung zugleich auch seine eigene Methode erfassen.

Welches ist die Methode, die das reine Denken zum Princip führt, oder mit anderen Worten, welches ist die Methode der rationalen Philosophie? Jede Methode, die vom Princip ausgeht, ist deductiv; die Methode also, die zum Princip hinführt, muß eine inductive Methode sein. Die deductive Methode führt von dem Princip weg zu dem Besonderen, alle Induction dagegen verlangt ein Besonderes als Ausgangspunkt. Diese Bedingung erfüllte unsere Entwicklung der Potenzen nun offenbar, ihr Weg ging von dem, was das Seiende nur in besonderer Weise ist und es daher nur sein kann, zu dem, was allgemein und schlechthin das Seiende ist; insofern werden wir also die Methode des reinen Denkens eine inductive nennen können.

Dagegen erhebt sich uns in anderer Hinsicht ein Bedenken. Es ist eine allgemeine Annahme, daß das Besondere von dem jede Induction auszugehen hat, in der äußeren Erfahrung gegeben sein müsse; bei der Methode der rationalen Philosophie aber kann doch keine Rede davon sein, daß die Entwicklung mit äußerer Erfahrung beginnt,

denn dann blieben wir nicht im Bereich des reinen Denkens, also auch nicht innerhalb der Grenzen der rationalen Philosophie. In der That wurde auch der Fortgang unserer Untersuchung von der Erfahrung streng geschieden und unabhängig gehalten, er wurde nur durch das bestimmt, was im reinen Denken möglich und unmöglich war. Um zu wissen, was das Seiende ist, mußten wir versuchen, es zu denken. Hierzu besteht freilich kein Zwang, wie bei der Vorstellung dessen, was sich den Sinnen aufdrängt. Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seiende zu sein, nur das reine Subject des Seins hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas voranzustellen. Das reine Subject ist das wahre „id, cuius conceptus non eget alterius rei", wie Spinoza sagt, es ist das noch nicht gegenständliche — das urständliche Sein.[1]) Hierin liegt eine Beraubung, eine *στέρησις*, die uns nicht ruhen läßt, sondern antreibt, zur zweiten Potenz fortzuschreiten. Ebenso bestimmt sich die weitere Entwicklung nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche, nicht durch die äußere Erfahrung. Von einer Induction also, welche die äußere Erfahrung zum Ausgangspunkt nimmt, darf man bei der Methode der rationalen Philosophie nicht sprechen. Da nun diese Methode doch nicht deductiv ist, so müssen wir annehmen, daß es noch eine andere Art der Induction gebe.

Es muß wohl ein besonderer Weg sein, der ohne von Erfahrung auszugehen, das Princip zu seinem Ziel hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sicheren

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 302.

Ausgangspunkt darzubieten. Dennoch war der Weg so beschaffen, auf dem das reine Denken vorwärts schritt; denn einerseits verfuhr es nicht deductiv, andererseits war das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeit enthalten, was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, doch nicht in dem gewöhnlichen Sinne ein inductives. Es bleibt also nichts übrig, als sich die Induction in zweierlei Sinn zu denken, sodaß sie zweierlei Arten unter sich begreifen würde: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der äußeren Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sei die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.[1]) Diese zweite Art können wir nun um so mehr auch eine inductive nennen, als es auch eine Erfahrung ist, die wir im reinen Denken machen, nur keine Erfahrung im gewöhnlichen Sinn, keine äußere Erfahrung. Schelling hat sich hierüber mit der ganzen eindringlichen Schärfe ausgesprochen, die ihm zu Gebote stand. „Daß dem reinen Subject nichts vorauszusetzen, wird nicht bewiesen, man muß es erfahren. Erfahren sage ich. Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Dann allerdings gibt es auch solche, die von dem

[1]) W. W. 2. Abth. I, 321.

Denken wie von einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken, um zu erfahren, daß das Widersprechende nicht zu denken ist." „Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist; diese wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden suchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt. Es stand nicht in unserem Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seyende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbesondere was das primum cogitabile ist. Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem. Man denkt sich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden, was er dem reinen Subject vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialektischen Wissens herkommt." [1])

Die Methode der rationalen Philosophie ist also erstens eine inductive; zweitens ist diese Induction eine solche, wobei der Philosophirende versuchsweise vorgeht und das,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 326 f.

was möglich oder unmöglich ist, wie in einem inneren Gespräch an den Tag zu bringen bemüht ist, d. h. diese inductive Methode ist eine dialektische.

Schon in den „Weltaltern" hat Schelling den Begriff der Dialektik im gleichen Sinne aufgefaßt, ohne sich aber dabei auf das rein Rationale dieses Vorgangs zu beschränken, wie er es hier nach der Trennung von rationaler und positiver Philosophie thut. „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist."[1])

Durch diese inductive und dialektische Methode entwickeln sich also im reinen Denken die Potenzen. Schelling sucht nachzuweisen, daß Plato ebenfalls als Resultat der dialektischen Methode die Aufstellung von Begriffen bezeichne, welche den Potenzen entsprechen sollen.[2]) Zum Beleg führt er eine Stelle in Platos Politeia an,[3]) wo dieser sagt, das Denken vermöge kraft der dialektischen Methode dasjenige, was die besonderen Wissenschaften als ihren Anfang voraussetzen, als bloße Voraussetzungen (ὑποθέσεις) zu erkennen, sie des ihnen nicht zukommenden Charakters von

---

[1]) W. W. 1. Abth. VIII, 201. Aehnliche Sätze finden sich XI, 42, 238 f.

[2]) W. W. 2. Abth. I, 323 f.

[3]) Platos Werke, ed. Hermann. IV, 201.

Anfängen oder Principien zu entkleiden und zu dem eigentlichen Anfang, dem Unbedingten emporzusteigen. Schelling sagt nun irrthümlicher Weise, mit jenen ὑποθέσεις sei etwas den Potenzen Analoges gemeint;[1]) sie könnten keine Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens sein, weil ausdrücklich gesagt sei, daß die Vernunftforschung sich diese ὑποθέσεις selbst bilde. Dies beruht aber einfach auf einer falschen Uebersetzung; αὐτός ὁ λόγος . . . τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις heißt nicht, wie Schelling übersetzt: die Vernunft selbst, indem sie Voraussetzungen, die nicht Principien, sondern wahrhaft bloße Voraussetzungen sind, bildet, sondern vielmehr: die Vernunft selbst, indem sie die Voraussetzungen (d. h. die schon erwähnten Voraussetzungen der besonderen mathematischen Wissenschaften — Schelling läßt den Artikel weg —) sich zu Nicht-Principien macht, nicht als Anfänge ansieht, sondern als das, was sie in der That sind, als (bloße) Voraussetzungen. Damit fällt alle Analogie mit den Potenzen Schellings weg. Die platonischen ὑποθέσεις sind nichts anderes als die besonderen Voraussetzungen besonderer Wissenschaften, wie wir sie oben von Schelling selbst geschildert fanden (s. o. S. 49)[2]).

b) Die positive Geltung des Satzes vom Widerspruch.

Bis jetzt ist für die Methode der rationalen Philosophie erst eine Benennung gefunden, es ist nachgewiesen, daß ihre Entwicklung in einer Weise verläuft, die nur als inductiv

[1]) W. W. 2. Abth. I, 324 oben.
[2]) „ „ „ „ „ 295.

und dialektisch bezeichnet werden kann. Die treibende Macht selbst aber, das Gesetz, welches diese dialektische Induction beherrscht, ist noch nicht festgestellt. Der inductive Charakter der Methode bestand in dem Ausgehen von einem Besonderen, der dialektische darin, daß das Mögliche und Unmögliche wie durch ein inneres Gespräch an das Licht gebracht wurde; mit keiner von diesen Bezeichnungen ist aber die eigentliche Triebkraft im reinen Denken aufgedeckt, welche zwingt, von jenem Besonderen weiterzugehen und jene Möglichkeiten als eine Folge von Momenten zu denken, wie sie sich in der Auffindung der ersten, zweiten und dritten Potenz gezeigt hat. Denn wenn die Potenzen auch „Consentes" sind, so bilden sie doch eine Art von Folge, nämlich eine Stufenfolge. Wir mußten diese Stufen in dieser Folge beschreiten; welches Gesetz hat uns dazu gezwungen? Wir mußten so denken; woher diese Nöthigung?

Das Gesetz, welches uns bestimmte, die Möglichkeiten des Seienden als eine Folge von Momenten zu setzen, sodaß das sein Könnende nur an erster, das rein Seiende nur an zweiter, das Beisichbleibende nur an dritter Stelle seinen Platz hatte, dieses Gesetz war dasjenige des Widerspruchs in seiner positiven Bedeutung.

Kant faßt den Satz vom Widerspruch nur von seiner formellen Seite auf[1]): „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht." Er beschränkt diesen Grundsatz auf analytische Urtheile (z. B. „kein ungelehrter Mensch ist gelehrt") und hat so, obwohl er selbst auch von einem positiven Gebrauche spricht, doch eigentlich nur die rein

[1]) Kritik d. r. Vernunft, ed. Kehrbach, 150–153.

negative Auffassung, „daß der Widerspruch sich gänzlich vernichte und aufhebe", mithin daß bei ihm für eine wissenschaftliche Methode nichts weiter zu gewinnen ist, außer daß er als eine Art von Warnungstafel bei jeder Untersuchung beachtet werden muß. Diese Art von Widerspruch bezieht sich auf das Verhältniß eines Subjects zu seinem Prädicat: wenn ein Prädicat mit einem Subject nicht vereint werden kann, weil das eine das andere ausschließt, so ist der Versuch, beide trotzdem durch die Copula „ist" zu vereinigen, ein verfehlter und sein Resultat ein absurdum. Also ein Subject kann kein ihm widersprechendes Prädicat haben; dies gilt ohne Weiteres. Ist damit aber aller Widerspruch charakterisirt? Ist es nicht eine ganz andere Frage, ob ein Subject zwei Prädicate haben kann, die sich untereinander widerstreiten? A kann nicht Nicht-A sein; kann es aber B und Nicht-B sein[1])? Wir stehen hier vor einer zweiten Form des Widerspruchs und zwar, wie gleich bemerkt werden mag, vor derjenigen, welche methodisch verwerthet werden kann. Die gewöhnliche Fassung dieses zweiten Satzes vom Widerspruch ist: es ist unmöglich, daß etwas „zugleich" B und Nicht-B sei. Wegen des „zugleich" hält nun Kant diesen zweiten Satz für einen von der Zeit afficirten und läßt ihn darum nicht für einen durch das reine Denken gegebenen Grundsatz gelten, wie den ersten. Dies ist aber ein Irrthum; das „zugleich" hat hier in Wahrheit nicht speciell einen zeitlichen, sondern vielmehr einen rein logischen Sinn, wie es sich sofort zeigt, wenn man an einigen Beispielen den Satz „A kann

[1]) vgl. Fichte: Das Ich ist Ich und Nicht-Ich.

nicht zugleich B und Nicht-B sein" in seiner positiven Bedeutung erläutert: Nicht zugleich kann A ganz gut B und Nicht-B sein.

Derselbe Mensch kann nicht zugleich gelehrt und ungelehrt sein.

Positive Bedeutung: er kann aber wohl zuerst ungelehrt und später gelehrt sein. Hier ist die bloß zeitliche Bedeutung des „zugleich", die Kant allein erwähnt.

Dieselbe Fahne kann nicht zugleich weiß und nicht-weiß sein.

Positive Bedeutung: wohl aber (zu gleicher Zeit) an einer Stelle weiß, an einer anderen Stelle nicht-weiß. Hier ist das „zugleich" räumlich genommen.

Derselbe Deutsche kann die Franzosen nicht zugleich hassen und nicht hassen.

Positive Bedeutung: wohl aber als Ganzes hassen und im Einzelnen nicht hassen. Hier ist das „zugleich" quantitativ genommen.

Derselbe Subtrahent kann nicht zugleich vergrößern und verkleinern.

Positive Bedeutung: wohl aber als positiver verkleinern, als negativer vergrößern. Hier ist das „zugleich" qualitativ genommen.

Dasselbe Thun (um Kant selbst anzuführen) kann nicht zugleich frei und nothwendig sein.

Positive Bedeutung: wohl aber kann es als intelligible Ursache frei, als empirische Wirkung nothwendig sein. Hier ist das „zugleich" relativ genommen.

Hiermit haben wir die rein logische Bedeutung des Gegensatzes zweier Prädicate unter einem Subject erfaßt. Es kommt nicht darauf an, daß dasselbe Subject zu dem einen Prädicat in einem andern zeitlichen Verhältniß

steht als zu dem entgegengesetzten, sondern darauf, daß es überhaupt in einem andern Verhältniß, einer andern Relation, einer andern Hinsicht B ist, als es Nicht-B ist. Darum ist auch dieser zweite Satz vom Widerspruch ein Grundsatz im reinen Denken.[1])

Die Bedeutung des positiv genommenen Satzes vom Widerspruch für die Methode der rationalen Philosophie ist nun leicht einzusehen. Wenn wir durch die im reinen Denken gemachte Erfahrung uns genöthigt sehen, einem und demselben Gegenstand, nämlich dem Begriff einer unendlichen Potenz alles Seins, entgegengesetzte Prädicate zuzuschreiben, so zwingt uns der in's Positive gewendete Satz vom Widerspruch, diese Prädicate nicht eodem loco (locus rein logisch genommen), sondern primo loco, secundo loco etc. zu setzen. Nun war in der That das sein Könnende dem rein Seienden entgegengesetzt und diese beiden wieder dem bei sich Seienden; also mußten wir diese Prädicate als erste, zweite und dritte Potenz denken, weil es der Satz vom Widerspruch nicht anders gestattete.

Die tiefe Bedeutung des Widerspruchs zweier Prädicate unter einem Subject, die, wie wir oben anmerkten, schon von Fichte erkannt wurde, zeigt sich in allen Schriften Schellings. Denn der Begriff der Duplicität und Polarität, der z. B. seine ganze Naturphilosophie beherrscht, ist nichts anderes als dieser Gegensatz von zwei Prädicaten, die Einem Subject zukommen. „Das Wesen der Natur ist Wider-

---

[1]) s. W. W. 2. Abth. I, 304—310. (Wir sind in der Erörterung dieser Frage nicht genau dem Gedankengang Schellings gefolgt, da die darauf bezüglichen Stellen nicht besonders klar durchgeführt sind.)

ſpruch in jedem ihrer Producte.“ „Der Widerſpruch beſteht in der Identität entgegengeſetzter, in der Entgegenſetzung Identiſcher. Dieſe Wirkſamkeit erſcheint in der Natur als Polarität. Daher die Bedeutung der Polarität für die Naturphiloſophie, daher deren Aufmerkſamkeit auf die hervorſtechenden Polaritätserſcheinungen des Magnetismus und der Elektricität; daher der Verſuch, die Polarität in allen Proceſſen der Natur vom Mechanismus bis in die höchſten Erſcheinungen des Organismus zu verfolgen, mit einem Worte der Verſuch, die Polarität zum phyſikaliſchen Univerſalprincip zu erheben. Dieſe Schelling'ſche Polarität iſt nichts anderes als die Methode der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre (Widerſpruch im Ich) in's Phyſikaliſche überſetzt.“ [1]) In der erſten Zeit ſeiner Entwicklung betonte aber Schelling weniger die methodiſch weitertreibende Kraft dieſer Art von Widerſpruch, ſondern faßte vorzugsweiſe den Gedanken in's Auge, daß aller Widerſpruch in der abſoluten Identität ſo zu ſagen auslöſche, wie denn auch Hegel Schellings Abſolutes die Nacht nennt, worin alle Kühe ſchwarz ſind. [2]) Dagegen finden wir in den „Weltaltern“ die vorwärtstreibende Kraft des Widerſpruchs auf's Lebhafteſte ausgeſprochen. „Die Menſchen zeigen im Leben ſich keiner Sache abgeneigter als dem Widerſpruch, der ſie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; iſt er längſt nicht mehr zuzudecken, ſuchen ſie ihn wenigſtens ſich ſelbſt zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlich-

---

[1]) Kuno Fiſcher, Syſtem der Logik und Metaphyſik, 2. Aufl. 123.
[2]) Hegels Werke, II, 13.

keit wurde in der Wissenschaft durch die Auslegung des Gesetzes vom Widerspruch gesucht, wonach dieser nun und nimmer sollte seyn können. Jedoch wie ließ sich ein Gesetz aufstellen für etwas, das auf keine Weise seyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht seyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewisse Weise ist, wie sollte sich sonst sein nicht-seyn-Können zeigen, wie das Gesetz sich selbst beweisen, d. i. als wahr erweisen? Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was schlechthin nicht verstattet zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte." „So gewiß in Fortschreitung das Wesen der Wissenschaft besteht, so nothwendig ist ihr erstes Setzen das Setzen des Widerspruchs."[1])

So werden also durch das Gesetz des Widerspruchs die Möglichkeiten zu Stufen, die ebensowenig zugleich betreten als an derselben Stelle sein können.[2]) Man darf eben nicht denken, daß im rein Rationalen überhaupt keine Abstufung, gar kein Vor oder Nach stattfinden könne. Denn das hieße das Denken einfach aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß die Folge im reinen Denken nur eine noetische sein kann, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seienden selbst bloße Potenzen sind, so ist auch in diesem Gebiet das Vor oder Nach eine bloße Potenz. Die Folge

[1]) W. W. 1. Abth. VIII, 219.
[2]) „ „ 2. „ I, 306.

in den wirklichen Zeiten besteht nur dadurch, daß sie ursprünglich eine intelligible, noetische, ewige ist. Von den Momenten des Seienden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; es müssen alle, oder es kann gar keines gesetzt sein. Insofern trifft es zu, daß in der Idee alles zugleich sein müsse. Aber dieses „zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sei als das andere.[1]) Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nichts anders, als daß sie ein beständiges Nun,[2]) eine ewige Gegenwart sei, wie es ja umgekehrt für die Zeit, als der Ewigkeit Widerspiel, keinen andern Begriff gibt, als daß sie die ewige Nichtgegenwart ist. Wenn sich aber keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt. Die wahre Ewigkeit schließt die Zeit nicht aus, sondern hält sie sich unterworfen; „wie die sinnvolle hebräische Sprache Sieg (den sie unter den ersten Eigenschaften Gottes setzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt".[3]) Die Ewigkeit der Möglichkeiten schließt nicht aus, daß sie Anfang, Mittel und Ende bilden. Im Seienden ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes: das ist „der positive Begriff des

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 311 f.
[2]) vgl. den „ewigen Nu" bei Meister Eckhart.
[3]) W. W. 1. Abth. VIII, 260.

Ewigen", während die gewöhnliche Formel: aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist.[1])

2) Die negative Dialektik.

a) Die Umwandlung der Principien in Nicht-Principien.

Die Seite der dialektischen Methode, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, ist die positive; denn sie stellt positiv die Principien des Seienden selbst auf. Aber dieses Aufstellen und Setzen ist nur die eine Seite des dialektischen Verfahrens. Die Potenzen wurden als mögliche Principien gesetzt, aber nur um durch die Macht der Dialektik auch wieder zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dazu dienen, zu dem Unbedingten zu leiten. Das zuerst Gesetzte wird als Nichtprincip gesetzt, d. h. als Princip verneint, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird, sodaß sich die gleiche Stufe nach unten als etwas Positives verhält, während sie nach oben etwas bloß Negatives, bloße Unterlage, Nichtprincip ist. Auch hierin sah Schelling die positive Bedeutung des Satzes vom Widerspruch ausgedrückt. So wird uns die Methode erst in ihrer vollständigen Tragweite klar; neben dem positiven Gebrauch der Dialektik schreitet, von ihm unzertrennlich, der negative, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzen dem Verneinen natürlich vorausgeht, so ist dagegen das Setzen

[1]) W. W. 2. Abth. II, 43.

des folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt;[1]) denn nur durch die Erkenntniß, daß der erste Begriff dem gesuchten Princip nicht identisch ist, wurde das Denken gezwungen, diesen Begriff als bloße Voraussetzung, als Nichtprincip zu setzen. Diese Methode ist in jeder Art von Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Induction; versuchsweise werden alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen (positive Seite der Dialektik), um sich endlich alle in derjenigen aufzuheben, welche die einzig wahre ist (negative Seite der Dialektik). So ist es auch bei der Induction der physikalischen Wissenschaften. Wie die dialektische Methode im Allgemeinen darin besteht, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden, so steht auch in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialektiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorher bloß im Gedanken sein können, und auf die er auch durch die bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist.[2])

So ist die dialektische Methode in der sinnlichen Erfahrung wie in dem reinen Denken eine versuchende (πειραστική) Wissenschaft. Plato hat versucht, dies Suspensive der dialektischen Methode auch im Gespräch nachzu-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 327.
[2]) ibidem, 329.

bilden, in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten, über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat. Die dialektische und die dialogische Methode sind beide nicht beweisend, sondern erzeugend; während in der demonstrativen Wissenschaft der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Weise zugelassen wird, muß man, um zu wissen, was das Seiende ist, wirklich versuchen, es zu denken, damit man erfahre, was es ist. Tentandum et experiendum est.[1])

Ist die negative Seite der Dialektik schon bei der Auffindung der Potenzen im Spiele, so ist ihre nächste Folge, daß die Potenzen, welche Principien scheinen konnten (vgl. o. S. 48), zu bloßen Attributen des Seienden selbst herabgesetzt werden. Wenn den Potenzen überhaupt ein Sein zukommt, so haben sie es von dem, dessen Attribute sie sind. Also daß sie sind, verdanken sie dem, was sie ist (dem Princip), aber — und dies ist von großer Wichtigkeit — in Beziehung auf das, was sie sind, dem „Was" nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Das Princip hat die Existenz für sich, sie haben die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Wesens, sie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an und sind in Wahrheit das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat. Darum behalten sie auch als Attribute die Möglichkeit, Principien zu sein.[2]) — Diese Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hat, daß was im ersten

[1]) W. W. 2. Abth. I, 330.
[2]) ibid. 331 f.

Anlauf als Subject oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Object geschlagen Nicht-Princip wird, „diese Methode, der man wenigstens das wird nicht absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammenzusuchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger, ununterbrochener Folge jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode ... bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn".[1])

So hat uns die negative Dialektik im Bunde mit der positiven durch Verneinung des jeweiligen Standpunkts bis zu dem Seienden selbst weitergeführt. Ihre Aufgabe ist aber damit noch nicht vollendet. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das, was das Seiende Ist, im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht. Das reine Denken geht über die Wissenschaft, wie ja auch Aristoteles sagt, die Weisheit sei nicht nur ἐπιστήμη (Wissenschaft), sondern auch νοῦς (reines Denken). Aber auch uns treibt es zur Wissenschaft. Denn wir haben das Princip wohl im reinen Denken, aber nur materiell, wesentlich, nicht als Princip, wir besitzen es nur durch das Seiende,[2]) als an das Seiende, das sein logisches Prius ist, Gebundenes; es ist das Seiende, das Gewalt hat über das Princip, und man kann nicht sagen, daß das

[1]) W. W. 2. Abth. I, 334.

[2]) Das Seiende = die Potenzen; dagegen das Seiende selbst ist das „Daß", welches über den Potenzen stehend das Seiende Ist.

Princip das Seiende hat, sondern umgekehrt, daß das Seiende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck. Darum strebt das Princip selbst aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können.“ [1])

Hieraus ergibt es sich, daß der Versuch, das Princip frei von dem Seienden zu haben, nicht mehr Sache des unmittelbaren reinen Denkens ist. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens, und dieses Denken über das im unmittelbaren reinen Denken Begründete ist insofern ein wissenschaftliches Denken, als es einen schon entwickelten Gegenstand vor sich hat, den es nicht erst zu erzeugen braucht.

Wir können mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, nichts anfangen, es kann uns nicht als Anfang dienen, von dem Alles abhängt, weil wir es noch nicht als Princip haben, weil es in Folge des Wegs, auf welchem wir es erreichten, mit dem Seienden behaftet ist. Die Anziehung, die das Seiende auf es ausübt, beruht auf der Unselbständigkeit des Seienden, welches, als etwas bloß Potentielles, dieses Princip bedarf, um überhaupt zu sein; damit wir also das Princip von dem Seienden frei haben, müssen wir offenbar das potentielle Seiende ein eigenes Sein ergreifen lassen, eine von dem Princip unabhängige Wirklichkeit. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als gegen das Princip ohnmächtig, als seiner bedürftig und ihm am Ende unterworfen, dann erst haben wir das Princip als das über

[1]) W. W. 2. Abth. I, 364.

alles Wirkliche Siegreiche, an sich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noëtisch Gefundene in einen Proceß umgesetzt, das reine Denken zu einer Wissenschaft „auseinandergezogen". Denn die Begründung der Potenzen war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte „auseinandergesetzt" wird. Wenn wir aber auch damit das unmittelbare reine Denken überschreiten, so bleibt diese Wissenschaft dennoch eine rein rationale. „Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht die erste Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie erzeugt, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen."[1])

So macht es die negative Dialektik möglich, daß die rationale Philosophie sich nicht auf die bloße Entwicklung der Potenzen beschränkt, sondern sich zu einer Wissenschaft ausdehnt. Schelling hat die rationale Philosophie auch mit Vorliebe negative Philosophie genannt, weil sie sich nicht (wie die positive) mit dem „Daß", sondern nur mit dem „Was" beschäftigt. Ein weiterer Grund für diese Bezeichnung ist die hier dargelegte negative Methode, durch welche diese erste Wissenschaft ermöglicht wird.

b) Die Verfolgung des Möglichen.

Was soll uns nun in der rationalen oder negativen Wissenschaft den Halt geben zu einem sicheren Weiterschreiten? Die negative Dialektik, welche die Potenzen als Nicht-Prin-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 365.

cipien gesetzt hat, muß dieselben, um sie in der That von dem Princip auszuschließen, ein eigenes Sein ergreifen lassen. Das Denken tritt damit in einen neuen Abschnitt ein und schaut sich nach einem Gesetze um, das ihm die Richtung geben soll. Da es auch als zur Wissenschaft auseinandergezogenes Denken reine Vernunftwissenschaft zu bleiben hat, so wird es sich hier so wenig wie im ersten Anfange (vgl. o. S. 4 f.) der Herrschaft des Wirklichen beugen, sondern es muß, um seinen Standpunkt zu wahren, im Gebiete des Aprioriſchen bleiben. Dies heißt nun nichts anderes, als daß wir auch in der reinen Vernunftwissenschaft nicht fragen dürfen: was ist wirklich, und was ist nicht wirklich, um durch Ausschließung des Nicht-Wirklichen das Wirkliche zu erfassen, sondern daß wir darauf angewiesen sind, uns zu fragen: was ist möglich und was ist nicht möglich, wenn die drei Potenzen ein eigenes Sein ergreifen? Durch Negierung des Unmöglichen werden wir uns ein Bild zu verschaffen suchen, was in diesem Fall das einzig Mögliche ist. Ergibt sich uns dabei, wie wir noch sehen werden, daß die erste Potenz die einzige ist, welche direct in's Sein übergehen kann, so müssen wir dann weiter fragen: welches ist nun in diesem neuen Zustand das einzig Mögliche? Und so werden wir fortschreitend versuchen, das ganze Gebiet des Möglichen zu durchwandern. „Die Wissenschaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Gesetz, als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde.“[1]) Wo wir auf ein Mögliches stoßen, müssen wir demselben nachgehen und uns fragen: wenn dieses Mögliche

[1]) W. W. 2. Abth. I, 492.

wirklich wird, wie können wir es uns denken? Wir verfolgen jede Möglichkeit, um alle Möglichkeiten kennen zu lernen. Was so als Mögliches erkannt wird, hat darum nicht den Charakter eines wirklich Existirenden, wohl aber den einer ewigen Wahrheit, d. h. wenn etwas existirt (was durch die ewige Wahrheit noch nicht ausgemacht ist), so muß das Existirende an einer bestimmten Stelle eine bestimmte ewige Wahrheit verwirklicht enthalten. Aber im Grunde ist es für die Entwicklung der rationalen Philosophie gleichgiltig, ob etwas existirt oder nicht. Für ihre ewigen Wahrheiten — und in ihr gilt alles aeterno modo — ist die Existenz etwas Zufälliges, was an diesen Wahrheiten nichts ändert. Für die rationale Philosophie ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht beweisend. „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr sein würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Constructionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich erweist.“ [1]) Was kann denn auch die Erfahrung für die reine Vernunftwissenschaft beweisen, wenn letztere sich ehrlich darauf beschränkt, nur das im Denken Mögliche zu entwickeln? Offenbar nichts; denn was die Erfahrung erweist: die Existenz, davon sieht die reine Vernunftwissenschaft ab.

Wohl aber kann die Erfahrung der rationalen Philo-

---

[1]) W. W. 2. Abth. III, 128.

sophie eine Helferin und Begleiterin sein; denn wenn auch im Denken des höchsten Wesens alles Mögliche und darum auch alles, was wirklich ist, in einem rein rational zu erkennenden Zusammenhang enthalten sein mag, so ist es ein anderes mit unserem Denken, das doch nie ein völlig absolutes sein kann, weil unser Geist an das Endliche gebunden ist. Das an sich Mögliche muß alles Wirkliche umspannen, nicht aber das uns Mögliche.[1]) Darum ergreifen wir mit Freuden die Erfahrung, wo sie uns eine im Denken gefundene Möglichkeit bestätigt; denn da wir nicht alles Mögliche zu überschauen vermögen, so kann das Denken die Möglichkeit immer nur als eine Art Grundriß oder Schema erkennen, dessen Erfüllung durch die Erfahrung ihr willkommen ist. Wir dürfen überhaupt nicht erwarten, der ganzen farbigen, lebensvollen Welt der Erscheinungen gerecht werden zu können, denn es wird uns in den Grenzen der rationalen Philosophie nur möglich sein, das Logische zu erkennen, das in den Dingen wirksam sein muß, wenn nämlich etwas existirt. Wir werden in dem gewaltigen Gemälde der Welt sozusagen nur die Zeichnung, die strengen Contouren zu bestimmen vermögen: die warme Pracht der Farben bleibt der negativen Philosophie verschlossen.

---

[1]) vgl. W. W. 2. Abth. I, 576.

Zweiter Theil.

Die Entwicklung der reinen Vernunftwissenschaft.

Erster Abschnitt:

Die ideal-außergöttliche Welt.

1) Die Potenzen als Ursachen.

Indem wir uns anschicken, den Anfang, den Verlauf und das Ende der in dem ersten Theil unserer Untersuchung nur begründeten rein rationalen Philosophie „wenigstens in den Hauptumrissen“ [1]) darzustellen, befinden wir uns vor der Aufgabe, alle Möglichkeit, die in dem Seienden verborgen ist, offenbar zu machen, in die Wirklichkeit hinauszuführen, damit so das Princip frei für sich dastehe. Denn bisher hatten wir das Princip nur, insofern es das Seiende ist, nicht unabhängig davon.

Die erste Möglichkeit, die uns hierbei in's Auge fällt, ist vor allem genauer zu bestimmen. Wenn wir in Gedanken die Potenzen von dem, was sie Ist, ablösen, so bleiben sie darum doch nach wie vor Potenzen oder Möglichkeiten des Seins, denn wir müssen sie denken und können nicht von ihnen loskommen. Sowie wir sie daher nicht

[1]) W. W. 2. Abth. I, 386.

mehr als Möglichkeiten des Seienden selbst auffassen wollen, so müssen wir sie eben als die Möglichkeiten eines andern Seins denken. Also gerade dadurch, daß wir das Princip von den Potenzen absondern, erhalten letztere „die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist".[1]) Unterziehen wir aber diese erste Möglichkeit einer näheren Prüfung, so erkennen wir sogleich, daß wir den Uebergang der Potenzen in ein eigenes Sein nicht auf einmal denken können — dies ist als unmöglich auszuschließen. Denn wir haben klargelegt, daß die zweite und dritte Potenz nur mittelbar sein könnende Mächte sind, die dritte ist nur, wenn die erste und die zweite ist, und die zweite muß, weil sie actus purus ist, erst in die Potentialität versetzt werden, um ein eigenes Sein annehmen zu können. Wir werden also auch hier wieder zuerst auf das primum cogitabile verwiesen.

Dieses verhält sich gegen das eigene Sein unmittelbar als Können; da aber, wie wir wissen, alles Können ein ruhendes Wollen ist, so wird der Uebergang der ersten Potenz in das eigene Sein kein anderer sein, als ihn jeder in sich wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht. Denn wie werden wir uns jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hervorgegangene vorzustellen haben? Wir haben diese Frage schon in anderem Zusammenhang beantwortet (s. o. S. 32): wir müssen es uns vorstellen als ein ἐξιστάμενον im eigentlichsten Sinn, als ein außer sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als

[1]) W. W. 2. Abth. I, 387.

ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Sein. Denn es ist der Macht (Potenz), die es war, entsetzt, wie etwa der Mensch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen selbst verliert, es ist das aus seiner Schranke Herausgetretene, das Grenz- und Bestimmungslose, ganz wie das pythagoreische und platonische ἄπειρον. Dieses seiner selbst ohnmächtige Sein wird doch den Grund und Anfang alles Werdens bilden und in aristotelischer Ausdrucksweise die erste, nämlich materiale Ursache alles Entstehenden sein.[1])

Durch diese Veränderung des sein Könnenden erst werden auch die beiden anderen Potenzen in den Proceß gezogen. — Der Kürze wegen bezeichnete Schelling die Potenzen vor dem Proceß mit Buchstaben: wenn man das Seiende überhaupt A nennt, so ist das sein Könnende oder nicht Seiende offenbar am besten als —A gekennzeichnet, das rein Seiende als +A und die dritte Potenz als ±A. Für die Potenzen im Proceß wählt nun Schelling wieder andere Zeichen. Das seiner selbst ohnmächtige Sein, welches —A annimmt, heißt B, +A wird zu A^2, ±A zu A^3, und das Seiende selbst ist A^0. A^1 ist erst dann möglich, wenn B wieder zurückgedrängt wird aus seinem blinden Sein. Schelling betont ausdrücklich, daß diese Zeichen keine besondere Bedeutung haben sollen (etwa eine Analogie zu mathematischen Zeichen), sie haben bloß die Aufgabe, zur Deutlichkeit und zur Kürze dienlich zu sein.[2]) — Wie haben wir uns nun die Entwicklung zu denken, wodurch auch +A und ±A in den Proceß hinausgeführt wird? Daß —A,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 388.
[2]) ibidem 391.

die Unterlage der zweiten und dritten Potenz, zu B geworden ist, kann offenbar nicht ohne Wirkung auf diese bleiben. Das Sein des rein Seienden, des +A, ist ein absolut aus-sich-gehendes, es ist ganz unselbstisch, vollständig excentrisch, nicht centrisch oder auf sich selbst zurückgehend; gerade auf dieses muß nun das Sein des B hemmend wirken: das rein Seiende wird in sich selbst zurückgetrieben. „Das rein seyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbst in sich, das zuvor selbstlose wird sich selbst gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam gesetzt, sodaß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist.“[1]) Damit aber werden alle beiden aufhören, dem Dritten (±A) Sitz und Thron zu sein, wie in der Idee, sodaß auch dieses nun vom Seienden selbst ausgeschlossen und dem Proceß überantwortet ist. Es tritt also eine „Spannung“ der Potenzen gegeneinander ein.

Das B wurde als erste, materiale Ursache alles Entstehens bezeichnet und damit gleich angedeutet, daß es nicht die einzige Ursache des Werdens sein könne. In der That haben wir ja S. 31 f. und jetzt wieder klargelegt, daß aus der ersten Potenz allein bloß ein blindes und todtes Sein hervorgehen würde, mit dem nichts anzufangen wäre. Darum bleibt auch das B nicht sich selbst überlassen, „sondern ein Hüter ist ihm beigesellt, der es vor seiner eigenen Grenzenlosigkeit bewahrt und in dieser unterzugehen verhindert“.[2]) Denn dem seiner Natur nach selbstlosen rein

[1]) W. W. 2. Abth. I, 389.
[2]) ibidem 398.

Seienden muß die von ihm nicht gewollte Erhöhung in die Selbstheit unleidlich sein und es wird daher dahin wirken müssen, daß es wieder als actus purus hergestellt werde, und da dies nicht geschehen kann, so lange das —A in dem Zustande von B bleibt, so wird es als zweite Ursache mit Nothwendigkeit dahin wirken, daß die außer sich gesetzte erste Potenz wieder in sich selbst zurückgebracht wird. Sowie sich daher das —A zu B erhebt, begegnet es dem Widerstand der durch diese Erhebung aufgestörten und wider Willen mit Selbstheit erfüllten zweiten Potenz (A^2), die ihm nicht unbedingt hervorzutreten erlaubt, sondern nur insofern, als sich das B dem A^2 ebenso unterwirft, wie das —A unter dem +A stand.

Aber auch die dritte Potenz wird zur Ursache, nur wieder in anderem Sinne als die zweite, welche in dem ganzen Proceß durch die Bändigung des in's Grenzenlose strebenden B die eigentlich wirkende Ursache (causa efficiens) ist. Denn um selbst wirkend zu sein, müßte das ±A auch außer sich gesetzt und verkehrt werden; aber es ist eben das sich nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, und kann daher nur in einer besonderen Art ursächlich sein, sozusagen ohne in dem Proceß eigentlich selbst Hand anzulegen — nämlich als Endursache.

Causa materialis, causa efficiens und causa finalis: ohne diese dreifache Ursächlichkeit können wir uns überhaupt kein Entstehen denken, und darum handelt es sich doch, wenn wir erklären wollen, wie die Potenzen ein eigenes Sein ergreifen können! Die Causa materialis ist keine wirkende Ursache, sondern dasjenige, was als ein selbst Bestimmungsloses, sowie es in das Sein heraustritt, der

Bestimmung bedarf, sie ist die reine Substanz, mit der allein nichts anzufangen wäre; die zweite Potenz wirkt als das Bestimmende, als reine Ursache. Was kann oder vielmehr was muß nun über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu kommen? Offenbar dasjenige, was zugleich bestimmend und bestimmt, Sein und Können ist, das, um dessentwillen die andern sind, das eigentlich sein Sollende, die causa finalis. Diese drei causae sind „zum Begriff des als möglich angenommenen Processes" nothwendig und unentbehrlich.[1]) Zum „Begriff" des als „möglich" angenommenen Processes: denn nur der Begriff, das „Was" ist die Aufgabe der rationalen Philosophie, nur dadurch, daß es uns gar nicht gelingen kann, den einmal als möglich angenommenen Proceß anders zu denken, denn als unter dieser dreifachen Ursächlichkeit stehend, ist unsere Entwicklung bis hierher weitergeschritten.

Das Sein, welches so entstehen wird, kann nicht das erste Sein in der Idee sein, sondern ein durch Zertrennung und Widerspruch vermitteltes. Dasjenige, welches eigentlich der Schauplatz des ganzen Processes ist, ist das sein Könnende, die erste Potenz; denn wie wir die Bewegung von ihm ausgehen lassen müssen, so wird es sich auch hauptsächlich darum handeln, daß der Proceß mit der endgiltigen Zurückbringung dieser Potenz in ihren ursprünglichen Zustand endige, wobei freilich das nach dem Proceß nicht Seiende doch etwas anderes, höheres sein wird, als vor demselben. Liegt doch zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit, ent-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 394 f.

sprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen, von denen wir freilich nicht sagen können, ob sie wirklich sein werden, die wir aber doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen.[1])

2) Die vierte Ursache.

Indessen ist das Denken mit diesen drei Ursachen noch nicht ganz befriedigt. Wir können uns gerade das Zusammenwirken der drei Ursachen, wie es zu jener unendlichen Möglichkeit von Gestaltungen nothwendig ist, nicht vorstellen, ohne eine Einheit vorauszusetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Diese Einheit kann, als eine wirksame, nur in einer Ursache liegen; wir müssen also noch zu einer vierten Ursache fortgehen.

Diese vierte Ursache ist noch nicht das Princip, noch nicht das Seiende selbst, von dem wir die Potenzen trennten und für das wir keinen andern Namen wissen als „Gott". Denn für's Erste kann dieses Princip nur das Ziel und Ende unserer Untersuchung sein, welche ja nur den Zweck hat, das Princip rein für sich darzustellen, wogegen sich zeigen wird, daß auch mit der vierten Ursache unser Weg noch nicht vollendet ist. Zweitens aber war das Seiende selbst das Seiende nur insofern, als das Seiende noch in der Einheit der Potenzen bestand, das Seiende selbst war dem Seienden Ursache dieser Einheit. Die vierte

[1]) W. W. 2. Abth. I, 390 f.

Ursache dagegen, auf die wir nun gekommen sind, setzt das Seiende voraus, welches in seine Elemente auseinandergegangen ist, d. h. sie ist für das zertrennte Seiende eben das, was Gott für das unzertrennte war. Solange die Potenzen noch nicht auseinandergegangen waren, bildeten sie als Momente des Seienden mit dem Seienden eine Einheit, das Band, welches diese Momente verknüpfte, und die Momente selbst waren noch nicht unterschieden. Nun aber ist durch das Auseinandertreten und die Spannung der Potenzen ein Unterschied zwischen den Potenzen und dem Seienden an's Licht getreten: das Eine Seiende ist jetzt auf zweierlei Weise gesetzt, nämlich materiell und immateriell. Bloß materiell, der Materie nach, haben wir es auch noch in den auseinandergegangenen Potenzen, immateriell aber, d. h. in der Bedeutung, wodurch das Seiende das Verknüpfende der drei Potenzen ist, ist es von den genannten Momenten unterschieden und steht über ihnen als die vierte Ursache. Vor dem Proceß war es die Einheit in den Potenzen, woran man schon sieht, daß es etwas anderes war als das Seiende selbst, das stets über allem gedacht werden muß; nun, in dem Proceß, steht es ebenfalls über den Potenzen, ist aber darum natürlich doch nicht das Gleiche wie das Seiende selbst, welches man das das Seiende-Seiende nennen könnte. Denn jenes ist trotz der Unterscheidung von den Potenzen doch nur in Beziehung auf dieselben, während Gott von allem „Was" frei ist, es ist auch Actus, auch das „Daß" der Potenzen, aber nur ihr Daß, kein absolut für sich sein Könnendes. „Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um

diesem Ursache des Seyns zu seyn, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Wort Seele."[1]) Denn Seele ist gerade dasjenige Immaterielle, welches doch an das Materielle gebunden ist, während dagegen der Geist das von dem Materiellen „sich losreißen Könnende" ist. Man kann dieses Mittlere, welches zwischen dem gesammten getrennten Sein und dem A⁰ (dem Seienden selbst) steht, auch mit Plato die Weltseele nennen.[2])

Dies ist der Begriff der vierten Ursache, durch diesen Charakter ist sie im Stande, das zertrennte Seiende zusammenzuhalten, und so erst ein Entstehen überhaupt zu ermöglichen; mit ihr erst ist der Begriff des Entstehens, auf den wir gleich mit der ersten Ausschließung hingewiesen waren, wirklich ausgedacht, jetzt also haben wir den einzig möglichen Begriff eines Werdens vollendet. „Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte ist nicht ein Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als zertrennt und zerrissen erscheint."[3]) Die Seele erscheint erst im Organischen, sie wirkt aber in allem, was ist.

Dieser Begriff der Weltseele, der sowohl an sich selbst als auch durch seine hier gegebene Einführung in die rationale

[1]) W. W. 2. Abth. I, 399 - 402.
[2]) ibid. 415.
[3]) ibid. 407 f.

Philosophie manchen Anlaß zur Kritik gibt, ist in Schellings Philosophie fast von Anfang an eingebürgert und hat darin verschiedene Wandlungen durchgemacht, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Er taucht zuerst auf in der Schrift „Von der Weltseele" und erscheint dann in verschiedener Beleuchtung als das göttliche „Band" der Dinge und als das „Gegenbild", in dem Gott sich selbst affirmirt. Hier findet er seinen Platz, um die Wirksamkeit Gottes in dem Proceß von seinem selbständigen und freien Sein über dem Proceß zu trennen. Sofern das Seiende selbst im Proceß ist, ist es nur Weltseele, es existirt aber auch abgesehen davon über dem Proceß und frei von demselben. Darum muß auch die Beziehung, in der das Seiende selbst Weltseele ist, ausgeschlossen werden, um das Princip rein als Princip zu haben. In diesem Sinne ist wohl die Weltseele in dem Zusammenhang der rationalen Philosophie zu verstehen.

3) Die Ursachen bei Plato und Aristoteles.

In der Lehre von den Ursachen findet Schelling eine gewisse Verwandtschaft mit Plato und eine enge Uebereinstimmung mit Aristoteles, den beiden Philosophen, die ihm, wie er sagt, in der ganzen Untersuchung als Leitsterne dienen.[1]) Denn da es sich bei dem Begriff des Entstehens um Denknothwendigkeiten handelt, so kann zwischen denen, die sich ernstlich damit beschäftigt haben, keine wesentliche Unterscheidung stattfinden. „Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe

[1]) W. W. 2. Abth. I, 391.

alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann." [1])

Dem schranken- und fassungslosen B ist das ἄπειρον Platos zu vergleichen, das Unbestimmte und gerade darum Bestimmungsbedürftige, das man mit dem unplatonischen Ausdruck „Materie" bezeichnet.[2]) Diesem steht, unserem A^2 entsprechend, die Grenze (πέρας) gegenüber, das Begrenzende, Grenze Setzende, wie es im Philebus zu finden ist. Das Unbegrenzte und das Grenze Habende (τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον[3])), dies sind zwei Begriffe, die sich wohl mit den beiden ersten Potenzen, wie sich dieselben im Proceß zeigen, vergleichen lassen (und die auch schon in Schellings System des transscendentalen Idealismus eine bedeutende Rolle spielen). Weiter aber geht die Uebereinstimmung mit Plato in diesem Punkte nicht, es findet sich bei ihm keine dritte selbständige Potenz, sondern bei ihm steht an dritter Stelle nur das aus den beiden ersten Erzeugte (τὸ τούτων ἔκγονον), das schon eine gemischte und gewordene Natur (μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία) ist, von dem er direkt zu einem Vierten weitergeht, dem er allein den Namen „Ursache" vorbehält.[4])

„Demgemäß müssen wir dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen, daß er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessenwillen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt." [5])

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 409.
[2]) ibidem 392, vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II a. 605.
[3]) Platos Werke, ed. Hermann, II, 69.
[4]) ibid. 75; W. W. 2. Abth. I, 394.
[5]) ibidem 397.

Aristoteles nennt vier Ursachen alles Seienden: *τὰ δ' ἄιτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· ... μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον· τρίτην δέ, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τετάρτην δὲ .... τὸ οὗ ἕνεκεν.*[1]) Offenbar entsprechen die drei letzten Ursachen, die auch das *ἐξ οὗ, ὑφ' οὗ* und das *εἰς ὅ* oder die causa materialis, causa efficiens und causa finalis genannt werden, den zu Ursachen gewordenen Potenzen Schellings. Wenn dieser auch seine vierte Ursache dem *τὸ τί ἦν εἶναι* gleichstellt,[2]) so ist das bei der etwas unsicheren Fassung dieses aristotelischen Begriffs schwer zu entscheiden. Jedenfalls muß man bei der ganzen Vergleichung festhalten, daß die Bedeutung der vier Ursachen von beiden Philosophen nicht in gleicher Weise ergründet ist, sondern daß in dieser Beziehung Schelling jedenfalls der tiefer eindringende Geist gewesen ist, obwohl er selbst im Gefühl, daß seiner Originalität durch Anlehnung an verwandte Ideenkreise kein Eintrag geschehen könne, eine gewisse Neigung verräth, seine eigene Potenzenlehre schon von Aristoteles aufgestellt zu sehen. Daß dieser Hang, in den großen Philosophen der Vergangenheit directe Vorgänger zu sehen, Schelling unter Umständen zu auffallenden Mißverständnissen verleiten konnte, haben wir in Beziehung auf Platos *ὑποθέσεις* zu constatiren Gelegenheit gehabt.

4) Die Ideenwelt.

a) Wir überlegen nun mit einem Hinblick auf die Welt der Erfahrung, was das reine Denken mit diesen vier

[1]) Aristoteles, Metaph. I, 3, vgl. Physik II, 3 u. 4.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 403, ff.

Principien zu leisten vermag: ob es mit dem Ergebniß der bisherigen Untersuchung der Thatsache der Welt gerecht werden kann, oder ob es sich nicht vielmehr nach einer neuen Möglichkeit umschauen muß, mit der ein weiterer Fortschritt denkbar ist.

Das —A kann gar nicht anders B werden als so, daß es schon die Möglichkeit der Ueberwindung durch die zweite Potenz enthält, das rein Seiende läßt das sein Könnende nicht anders in das Sein hervortreten, als in dieser Bereitschaft, sich wieder zu dem A^2 als nicht Seiendes zu verhalten. Auf diese Weise entsteht allein die höhere Art des schon concreten nicht Seienden, welches sein Existiren bloß darin hat, daß es anderem zum Existiren, also zum Werden dient, so daß es eigenschaftslos in jedem Betracht keine anderen Unterschiede als die der Quantität zuläßt. „Der Preis also, um den es sein äußeres Seyn gleichsam erkauft, ist, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subject war, daß es diesem sich im Aeußern ebenso unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff sich hingibt. Diesen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen.“ [1]) Diese „Umwendung des Einen“, d. h. das Versetzen der ersten Potenz, die eben ein eigenes Sein ergreift, in ein relatives Nichtsein, glaubt Schelling in dem Wort „Universio“, Universum ausgedrückt zu finden; doch würde wohl kein Philologe diese Erklärung gelten lassen, denn universus, aus unus und versus, bedeutet „in Eins gekehrt“, in eine Einheit zusammengefaßt, daher „ganz“, „sämmtlich“.

[1]) W. W. 2. Abth. I, 398.

Die Materie bezeichnet also, soweit wir sie aus dem Bisherigen verstehen können, einen Zustand der Bereitschaft zur Unterwerfung unter eine noch nicht in äußere Wirksamkeit getretene Macht, sie ist das *πρῶτον ὑποκείμενον*. Diesen Zustand bewirkt die eigentlich noch nicht seiende, durch das unbegrenzte Sein (B) negirte zweite Ursache durch den Druck, den jedes Folgende oder Kommende auf das Vorausgehende ausübt.[1]) Erst in Folge dieser Bereitschaft kann nun die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer sich Gesetzte in sich zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschließt und so das Reich der Qualitäten hervorbringt. So kann man sich das Entstehen immer verschiedenartigerer Körper denken, bis endlich die jetzt völlig überwundene Materie fähig wird, auch die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einzusetzen in der Welt der Organismen.[2]) Ueber diesen bloß stofflichen materiellen Principien tritt zuletzt das Immaterielle hervor, das Seiende, die Seele. Damit entsteht der Mensch.

b) So ist mit den vier Principien die unbeseelte und die beseelte Welt verzeichnet, d. h. sie umschreiben die ganze Welt, aber — und damit erkennen wir, daß unser Denken wohl ein Ziel, nicht aber das Ziel erreicht hat — nur als eine Ideenwelt, wo alles modo aeterno gilt. „Die Principe selbst sind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen concreta, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen

[1]) Vgl. den „kommenden Gott", z. B. W. W. 2. Abth. II, 240.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 399.

der Principe zueinander verschiedene concreta. Diese concreta werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.“ [1]) Wir finden wohl diese Ideen in der Wirklichkeit vor, wir sehen, daß sie in der Welt wirksam sind, aber sie reichen zur Erklärung der Welt nicht aus. Die Ideewelt enthält wohl die Mächte, welche auch in der Wirklichkeit allen Fortschritt, alle aufwärtsgehende Entwicklung verursachen, aber von der Beschränktheit, Vergänglichkeit und Verworrenheit der Sinnenwelt enthält sie nichts. Solange wir aber die Endlichkeit der Welt nicht begriffen haben, solange bewegt sich unser Denken noch in einem Schattenreiche und vermag der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden. — Hier wird vielleicht der Einwand gemacht, daß die Wirklichkeit, das „Daß“ doch zugestandener Weise außerhalb der Grenzen der rationalen Philosophie liege. Aber wir wollen ja auch nicht beweisen, daß etwas wirklich ist, wir bemühen uns nur um den Begriff des Wirklichen (wie wir etwas Wirkliches — wenn es existirt — denken müssen); dieser Begriff ist aber nicht vollendet, solange wir die Endlichkeit bei Seite liegen lassen.

Die Erklärung des Endlichen ist ein Problem, welches Schelling von Anfang her beschäftigt hat. So nennt er schon in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus“ den „Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen“ das Problem aller Philosophie. Wenn die Vernunft diesen Uebergang realisiren will, so stößt sie auf eine Unmöglichkeit, weil es kein Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen gibt. Umgekehrt aber kann die

[1]) W. W. 2. Abth. I. 411.

Vernunft selbst vom Endlichen zum Unendlichen übergehen (also vom Endlichen, nicht vom Unendlichen beginnend), entweder in dogmatischer Weise, indem sich das Subject im absoluten Object auflöst, oder kritisch, indem sich durch die intellectuale Anschauung das Object im Subject verliert. Beide Möglichkeiten sind nur gefordert, d. h. beide verlangen eine That.[1])

Während hier dieser Uebergang einer gefährlichen Bergwand gleicht, die man wohl von unten nach oben, nicht aber von oben nach unten passiren kann, deutet Schelling im „Bruno" an,[2]) wie ein Weg von oben herab gefunden werden könne, und führt dann diese Andeutung in der Schrift „Philosophie und Religion" aus. — Auf dem Weg vom Absoluten abwärts kommen wir zunächst nicht weiter als bis zur Ideenwelt. Das Absolute erkennt sich nämlich selbst in einem „Gegenbild". Dieses Gegenbild wird sich auch wieder objectiv (sonst wäre es kein getreues Gegenbild des Absoluten, es würde seine Productivität nicht widerspiegeln), indem es Ideen producirt. Auch die Ideen sind wieder productiv; aber auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten; in dieser Ideenwelt oder Intellectualwelt ist nichts, das nicht absolut, ideal, rein natura naturans wäre. „Unzählige Versuche sind gemacht worden, zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich

[1]) W. W. 1. Abth. I, 313 f., 333 f.
[2]) „ „ „ „ IV, 258 f.

die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmählicher Abstufung und Entfernung von der Urquelle, die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsterniß begrenzt wird. Aber in der absoluten Welt[1]) liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur ihr Aehnliches produciren, nirgends aber ist ein stetiger Uebergang in das gerade Gegentheil, die absolute Privation aller Idealität, noch kann das Endliche aus dem Unendlichen durch eine Verminderung entstehen."[2]) So sind auch alle andern Versuche mißglückt, einen stetigen Uebergang vom Absoluten zum Endlichen zu finden. Es gibt hier nur eine Lösung: auf dem Wege abwärts kommen wir nach Durchschreitung der Ideenwelt an eine Stelle, wo kein allmähliches Fortschreiten mehr möglich ist, wo uns daher nur ein Sprung weiterführen kann. „Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar," nur durch einen „Abfall von dem Absoluten". „Diese ebenso klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen. Nur durch ihren Abfall vom Urbild läßt Plato die Seele

[1]) der Ideenwelt.

[2]) W. W. 1. Abth. VI, 35 f.

von ihrer ersten Seligkeit herabsinken und in das zeitliche Universum geboren werden, durch das sie von dem wahren losgerissen ist.“ [1])

Gibt es nun in der Ideenwelt, wie sie sich durch das reine Denken bestimmt, eine Stelle, welche die Möglichkeit eines solchen Abfalls enthält? Wenn sich uns in dem reinen Denken keine solche Möglichkeit zeigt, so ist die rationale Philosophie mit der Ideenwelt an ihrem Ende angelangt und hat den Begriff des sinnlich Wirklichen nicht vollendet. — In der ganzen Stufenfolge, welche die Ideen bilden, ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höheren Stufe, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, denn diese Stufenfolge beruht eben darauf, daß wir alles Mögliche in Gedanken wirklich werden lassen. Das —A kann nur so zum B werden, daß es schon die Unterwerfung unter das A^2 der Möglichkeit nach enthält, das A^2 vollzieht diese Unterwerfung nur, um sich selbst dem A^3 zur möglichen Unterlage zu machen, und alle drei Potenzen bilden wieder die Unterlage für das sie Seiende, die Seele. In der ganzen aufsteigenden Folge bekennt sich ein jedes dadurch für nicht um seiner selbst willen seiend, daß es sein Selbstsein in dem Nächsthöheren aufhebt; das rein Materielle, die Stoffe und Elemente, verwachsen zu Körpern, das Körperliche hebt sich zum Organischen in der Pflanze, die Pflanze sich wieder zum Animalischen, das Animalische zum Menschlichen auf; jedem ist sozusagen ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-selbst-Seins eingeprägt, und darum ein Verlangen, das

[1]) W. W. 1. Abth. VI, 38; vgl. Phädrus XXV, vgl. Zeller, Philos. der Griechen, 3. Aufl. IIa, 692 f.

wahrhaft um seiner selbst willen Seiende zu erreichen, das Höchste, was frei vom Seienden ist (also nicht die Seele), frei von allem Allgemeinen, absolutes Einzelwesen, Gott. Nach diesem, das für sich selbst des Werdenden nicht bedarf, bewegt sich alles Werdende, nicht wissend oder wollend, sondern seiner Natur nach, also ewiger Weise. Wenn nun allen Dingen, auch denen, in welchen schon die Seele hervortritt, der Zusammenhang mit diesem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eins wird doch unter diesen sein und zwar das vollkommenste, dem das Verhältniß zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, das dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt, das also das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich in's Uebermaterielle aufzuheben bestimmt ist.[1]) Dieses Mittelglied kann nichts anderes sein als die in einem Organismus vollkommen hervorgetretene Weltseele. Ist hier die Stelle, wo sich eine neue Möglichkeit aufthut?

c) Die Ideenwelt ist noch nicht die Erfüllung unserer Aufgabe, ein eigenes, wirkliches Sein der Potenzen folgerecht zu denken: erstens ist mit ihr der Begriff der Wirklichkeit nicht vollendet, zweitens aber haben wir mit der Ideenwelt auch noch kein absolut „eigenes" Sein der Potenzen erreicht. Denn wie wir jetzt erst sehen, steht die ganze Ideenwelt durch ihre höchste Stufe in einer ruhigen Vermittlung mit dem Seienden selbst. Das „eigene" Sein der Potenzen sollte aber gerade ein vollständig vom Seienden selbst getrenntes sein, weil unsere Hauptaufgabe darin besteht, das Seiende selbst rein

[1]) W. W. 2. Abth. I, 411 – 413.

für sich zu haben. Da nun in der Ideenwelt jene eben geschilderte Vermittlung stattfinden muß, so ist mit derselben auch diese hauptsächliche Forderung nicht erfüllt, und unser Denken hat darin einen weiteren Grund, sich nach einer Möglichkeit umzusehen, die es in eine neue Entwicklung hineinführt. „Damit," sagt daher Schelling in directem Anschluß an das Ergebniß, daß die Ideenwelt durch ihre höchste Stufe das Seiende selbst unmittelbar berührt, „sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt." „Sie ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben." „Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben. Nun steht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterscheidbare Seyn gegenüber: wir sind an dem Punkt, wo — außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwissenschaft wohl die Frage der Wirklichkeit, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von sich abweisen können, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken."[1])

Dieses zuletzt Gefundene ist die Weltseele, wie sie in einem vollendeten Organismus vollkommen hervortritt, d. h. der ideale Mensch. Hier verhält sich die Seele so zu dem Materiellen wie Gott vor dem Proceß sich zu dem Seien-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 413 f.

den verhielt, sie ist daher das Ebenbild Gottes. Wenn Gott das A^0 genannt wird, so kann man dies Abbild als a^0 bezeichnen. Es wird sich zu dem gesammten Seienden so verhalten, wie Gott sich zu dem ursprünglich Seienden verhielt, d. h. es wird ihm „statt Gottes (instar Dei)" sein.[1]) Doch nur materiell oder wesentlich ist diese Gleichung zu verstehen, d. h. die Seele ist nur was Gott ist, aber nicht wie Gott, etwa wie ein „Verweser" nur wesentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber eines Amtes ist. Gott ist das Seiende, aber er hat auch abgesehen davon ein eigenes Sein; diese ganze Wissenschaft beruht darauf, daß das Seiende ein von ihm trennbares ist. Dagegen besteht das Sein der Seele nur darin, das Seiende zu sein. Dies ist der Unterschied zwischen dem A^0 und dem a^0.

So ist das a^0 beschaffen, welches die Ideenwelt mit Gott vermittelt. Die in dem vollkommensten Organismus hervorgetretene Seele verhält sich zu dem Materiellen als immateriell, aber zu dem Uebermateriellen, zu Gott verhält sie sich selbst wieder als Materielles und Potentielles,[2]) sie kann Gott unmittelbare Unterlage sein und so allem andern das Sein in Gott vermitteln. Sie kann dies; durch ihr Verhältniß zu dem Seienden jedoch hat sie zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt, sie kann auch das Sein, welches sie nur Gott vermittelt, für sich, abgesondert von Gott ergreifen, sie kann den Versuch machen,

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 417.

[2]) Hier zeigt sich diejenige Wirkung des aufgelösten Widerspruchs, von der wir o. S. 65 sprachen: was nach unten positiv und actuell erscheint, kann gegen das Höhere negativ und potentiell sein.

die, so zu sagen, nur stellvertretende Herrschaft über das Sein in eine eigene, selbständige Herrschaft zu verwandeln und „wie Gott" zu werden, sie kann das, was bisher Ideenwelt war, in ein außergöttliches Sein reißen, sodaß alles Sein der Potenzen von Gott losgelöst ist. Dies ist die Möglichkeit, die wir gesucht haben, und mit deren Verfolgung wir die Ideenwelt verlassen. „Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen." [1])

d) Das a^0, der ideale Urmensch, hat also einen doppelten Willen; nach dem einen Willen hält es sich gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie sein soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Sein vermittelt, nach dem andern Willen aber entzieht sich das a^0 der Vermittlung und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wenn wir nun annehmen, daß das Letztere geschehe, so wird auch hier der Uebergang ein Wollen sein (gleich jenem ersten Wollen des —A), aber kein bloß natürliches Uebergehen, sondern That, reine That. Dieses Wollen ist ein Wollen der Seele, das Immaterielle des Immateriellen, es ist Geist. Damit ist etwas Neues bezeichnet, der Geist ist absolut immateriell, kein „Was", sondern ein „Daß", somit in der That „wie Gott". Dies Hervortreten des Geistes ist „ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es

[1]) W. W. 2. Abth. I, 419.

keinen Anfang hat, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigene That, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein sich selbst Setzende, mit dem Fichte einst einen größeren Griff gethan, als er selbst wußte."[1])

Die Ideenwelt hat unserem Denken nicht genügt, 1) weil ihr der Begriff des Endlichen fremd war und 2) weil in ihr das Seiende selbst noch nicht wirklich vom Potentiellen abgesondert gedacht wurde. Wir haben daher eine Möglichkeit gesucht, die uns den Weg in die Wirklichkeit und das absolut eigene Sein der Potenzen zeige. Wie das im Denken Erste die Möglichkeit einer ideal-außergöttlichen Welt enthielt, so fanden wir, daß das im bisherigen Denken Letzte, nämlich die Seele, die Potenz eines real-außergöttlichen Seins in sich birgt, indem sie, sich zum Geist erhebend, durch eigene That die Vermittlung mit Gott zerreißen kann. Damit schließt der erste Abschnitt der reinen Vernunftwissenschaft.

Zweiter Abschnitt:

Die real-außergöttliche Welt.

I. Die Natur.

1) Die physische Materialität.

In der Ideenwelt sind alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchste, sodaß jedes gleichsam außer sich gesetzt ist. Eben in dieser Bewegung liegt aber auch

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 420.

die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämtlich das Mittelglied zwischen dem Materiellen und dem Uebermateriellen, die Seele, sich dem Letzteren versagt, d. h. wenn an die Stelle der Seele das sich selbst Setzende und für sich selbst Seiende tritt, welches wir Geist genannt haben. Mit dieser Erhebung der Seele zum Selbstsein wäre das allgemeine Zeichen zum für-sich-Sein gegeben. „Denken wir uns nun diese Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg seyn? Unstreitig, daß das außer sich Gesetzte nun vielmehr in sich zurücktrete, also eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermaßen schon durch die Bewegung erhoben war.“[1]) Während die erste noch metaphysische Materialität (vgl. o. S. 86) darin bestand, daß das zu B werdende —A, statt ein eigenes Sein ergreifen zu können, sofort die Möglichkeit in sich aufnehmen mußte, einem Höheren als Unterlage (also Materie) zu dienen, haben wir hier dagegen eine Materie, welche wirklich für sich ist, ein wahrhaft eigenes Sein besitzt, d. h. die nun wirklich vom Seienden selbst losgetrennt ist, wie unsere Untersuchung es fordert. „Und diese Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche

[1]) W. W. 2. Abth. I, 422.

weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben." [1])

Also nur durch einen Abfall läßt sich wie das Endliche überhaupt, so in erster Linie die physische Materialität erklären. Sie ist so recht „das σκάνδαλον, nämlich die Falle der Philosophie." [2]) Schelling erzählt in Beziehung darauf ein Erlebniß Jacobis, welches jedenfalls einen point douloureux in den Erinnerungen dieses Philosophen gebildet hat. Im Jahre 1801 war Jacobi in einer allgemeinen Audienz des damaligen ersten Consuls in Paris und mußte in peinlichster Weise erfahren, wie sehr mit Recht die Materie ein σκάνδαλον der Philosophie genannt werden kann. Napoleon richtete nämlich an den Verblüfften ohne jede Bevorwortung und in etwas herrischem Ton die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er einfach zu dem Nächststehenden in der Reihe fort und überließ den armen Jacobi seinen Betrachtungen über diesen heiklen Begriff.

Der einzige Mann, dessen tiefer Natursinn das eigentliche Wesen der Materie erkannt hat, ist Johannes Kepler, welcher als den Grundcharakter derselben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae bestimmte. „Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unlust und Verdrossenheit, ja durch Widerstreben gegen jede andere Bewegung? Und so dürfen wir wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: ein jedes Ding sey so weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel

[1]) W. W. 2. Abth. I, 422, 423.
[2]) ibidem 424.

Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden.“ [1]) Dieses ist erst das B, welches der Wirklichkeit entspricht. Die Grundlage aller endlichen Dinge, wie könnte sie jenes B der Ideenwelt sein, welches in gelindem Uebergang das Sein ergriffen hat, um sich gleich wieder ruhig und kampflos dem A^2 zu Füßen zu legen! Durch den Abfall der Seele ist die sanfte Vermittlung jäh zerrissen, das B hat seinen Charakter verändert, es hat ein trotziges Selbstsein ergriffen und will es nicht dulden, daß es durch die zweite Potenz wieder zu einem relativ Nichtseienden gemacht werde. Das rein Seiende hat es nicht mit einem gefügigen Unterthan zu thun, sondern mit einem finsteren Gegner, der ihm Vernichtung droht und der höheren Potenz keinen Fußbreit des Seins ohne heftigen Kampf überläßt. Diese furchtbare Natur des B ist nicht erst wie durch einen Zauber aus dem Nichts hervorgesprungen, sie lag wohl in ihm begründet; auch solange es noch reine Potenz war, war es doch das sich selbst Wollende (vgl. o. S. 38), das egoistische Princip, das von keinem Sein wissen will als von dem eigenen; es ist der Begriff, der in den ersten theosophischen Schriften Schellings „der dunkle Grund“, „die Natur in Gott“ war, es ist der „Zorn Gottes“, wie es die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ bezeichnen,[2]) das ewige Nein, wie es die „Weltalter“ nennen,[3]) d. h. das, welches alles andere Sein verneint und ausschließt, das schrankenlos Seiende, das der Schranke bedarf und sich doch gegen die Schranke sträubt, daher das ewig Unbefriedigte, die Quelle alles Un-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 426.
[2]) „ „ 1. „ VII, 439.
[3]) „ „ „ „ VIII, 225.

willens und Mißvergnügens", das „Siniſtre".[1]) So iſt die Materie wahrhaft der „dunkle Grund", auf den nicht nur „zart Gedicht und Regenbogen" gezogen iſt, ſondern alles, was wird und vergeht.

2) Zeit und Raum.

a) Zeit und Raum im Allgemeinen.

Aber die Materie iſt nicht die abſolute Verneinung und Ausſchließlichkeit. Wir haben ſie nur als ein Stockendes bezeichnet. Was ſich fortwährend gehemmt ſieht, kann nicht völlig in ſich abgeſchloſſen ſein, wo Hemmung iſt, da iſt auch etwas Vorwärtsdrängendes. Wenn wir ſagen: „Ein Hemmendes, Widerſtrebendes drängt ſich überall auf", nämlich ein ſolches, „das, ſo zu reden, nicht ſeyn ſollte und doch iſt, ja ſeyn muß, dieß Nein, das ſich dem Ja, dieß Verfinſternde, das ſich dem Licht, dieß Krumme, das ſich dem Geraden, dieß Linke, das ſich dem Rechten entgegenſtellt, und wie man ſonſt dieſen ewigen Gegenſatz auszudrücken geſucht hat"[2]) — ſo ſprechen wir damit zugleich aus, daß ſich in allem Wirklichen auch eine dem Lichte zugewendete Macht enthüllt. Die phyſiſche Materialität iſt ſo, wie wir ſie bis jetzt geſchildert haben, nur der Ausdruck der in's wirkliche Sein übergegangenen erſten Potenz. Mit dem Abfall der Seele ſind aber auch die andern Potenzen von dem Seienden ſelbſt geſondert, müſſen in's wirkliche Sein übergehen und in ihm erkennbar ſein.

Es leuchtet nach dem, was ſchon über Zeit und Ewigkeit geſagt worden iſt (ſ. o. S. 63 f.), ſofort ein, daß die

[1]) W. W. 2. Abth. III, 226.
[2]) „ „ 1. „ VIII, 211.

Potenzen, welche im Ideellen nur eine noëtische Folge, ein ewiges Verhältniß bildeten, nun, wenn sie in der physischen Materialität wirken, den Grund für diejenige Folge abgeben, welche wir die empirische Zeit nennen. Mit dem Abfall der Seele ist die ruhige, d. h. ewige Verbindung der Potenzen zerrissen. Die Vermittlung, welche nun auf Grund der physischen Materialität allein stattfinden kann, ist keine ruhige, sondern eine im Kampf erzwungene, stockende, gehemmte, kurz, im gewöhnlichen Sinn zeitliche. Was in der Ideenwelt in ewiger Weise Anfang, Mittel und Ende war, ist nun gelöst und muß sich, um wieder eine Einheit zu bilden, irgendwie in Bewegung setzen; die Zeit aber ist das Maß der Bewegung, wie schon Aristoteles gesagt hat.

Dem Raum hat Schelling eine viel ausführlichere Untersuchung gewidmet als der Zeit, welche eigentlich durch die Lehre von der ewigen Ideenwelt und von dem Abfall schon mit erklärt ist. — Auch in der physischen Materialität tritt der Einfluß der höheren Potenzen zu Tage. Dem rein Seienden war bei seiner selbstlosen Natur die sanfte Bewegung nach dem Seienden selbst hin das Angemessene; darum sucht es, wie in der Ideenwelt, so auch jetzt, das B wieder in Potentialität zurückzubringen, nur daß es sich nun dabei, wie wir schon gezeigt haben, um einen fortwährenden Kampf handelt. Der erste Gegensatz, der hierbei stattfinden kann, ist der, daß das B in Folge des Abfalls die Richtung auf sich selbst hat, während es doch eben noch durch die Wirkung der zweiten Potenz in der Richtung auf das Princip hin begriffen war und auch nun, nach dem Abfall, wieder seiner Ausschließlichkeit entkleidet werden soll. „Die natürliche Mitte" dieser beiden

Bestrebungen ist die Ausdehnung, „die nächste Stufe nach der reinen Materialität.“ [1])

Die späteste Erklärung des Raums, welche Schelling gegeben hat, stimmt ganz mit seinen frühesten Ansichten überein. Denn schon im fünften Kapitel der „Ideen“ sagt er, die Ausdehnung entstehe durch den Gegensatz von Attraction und Repulsion,[2]) womit ja auch eine insich- und eine außersichgehende, eine centripetale und eine centrifugale Kraft bezeichnet ist.

Auch in der Ideenwelt fand eine räumliche Beziehung statt, aber da war nichts von der Ausschließlichkeit, welche in Folge der Veränderung des B den sinnlichen Raum kennzeichnet. „In der Ideenwelt, wie wir sie dargestellt, war keine gegenseitige Ausschließung, und in anderem Sinne wahr, als in welchem sein Urheber es von den erscheinenden Dingen gesagt, jenes heraklitische Wort, daß nichts bleibt (für sich nämlich), alles weicht (*ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χορεῖ*). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente bestimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt *χορεῖν*) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen sollte. Hier war also kein Raum, den jedes für sich, mit Ausschließung alles andern hatte, sondern nur ein untheilbares Seyn, so zu sagen nur Ein Punkt, aber in dem intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war.“ [3]) Dieser intelligible Ort war jedem Begriff bestimmt durch seine Stellung in der noëtischen Folge, jedes Wesen hat in der intelligiblen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 427.
[2]) „ „ 1. „ II, 229.
[3]) „ „ 2. „ I, 428.

Welt seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der sinnliche Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, noch nicht der Sinnlichkeit angehörige Zeit ist die wahre Zeit, die äußere entsteht erst, wie oben gezeigt wurde, dadurch, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist, da es bleiben kann.[1])

Was also den sinnlichen Raum von dem intelligiblen Raume der Ideenwelt unterscheidet, ist der Umstand, daß in dem ersteren die Dinge das B als etwas Ausschließendes, als ein Fürsich-sein haben, welches zwar von der zweiten Potenz immer mehr gebrochen wird, das aber doch da ist und sich gegen die Ueberwindung sträubt. Dieser Raum ist, wie Schelling in seiner „Darstellung des Naturprocesses" (1843—44) sagt, nichts als die Art, wie das Sein, das zuerst im Begriff oder der Idee war, außer dem Begriff gesetzt ist. „Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der Existenz (in diesem Sinne), des Daseyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außer einander sind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die sich dem Durchmesser und selbst dem Stoff nach völlig gleich sind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B ist, uns nie vorstellen,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 429.

daß wir zwei Kugeln gesetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen gesetzte Kugel." „Also es ist mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches gesetzt, und er ist nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns."[1]) Ohne den Abfall, welcher zuerst ein außerbegriffliches Sein möglich macht, ist der sinnliche Raum so wenig zu verstehen wie die physische Materialität.

Kant hat zuerst die Lehre vom Raum, die in allen früheren Doctrinen nur eine untergeordnete Stellung einnahm, in ihrer vollen Bedeutung erkannt. Aber die Nothwendigkeit, alles im Raum vorzustellen, beweist nicht, wie Kant meint, daß der Raum bloß die Form unserer Anschauung sei, sondern vielmehr, daß er zu den Gegenständen selbst ein aprioriſches Verhältniß hat. Das Wahre, was Kant's Theorie, nach welcher der Raum eine bloß subjective Vorstellung wäre, zu Grunde liegt, ist Folgendes. Der Raum ist, für sich betrachtet, etwas so Passives, Todtes, Subjectloses und Unreelles und zugleich auch wieder so gewiß etwas Aprioriſches, von den Dingen nicht erst Abstrahirbares, daß er nicht etwas für sich Subsistirendes sein kann, sondern in einem Subject sein muß.[2]) Er selbst kann nicht sein, eben weil kein Subject in ihm ist, und doch ist er. Nun würde man dem Raum ja allerdings ein Subject geben, wenn man ihn als bloße Form unsrer Anschauung betrachtete — dies würde auch seine Apriorität erklären, aber zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntnissen, ja in meinem eigenen Bewußtsein hervor-

[1]) W. W. 1. Abth. X, 314 f.
[2]) ibidem 318.

bringen. „Was wären wir, was wären überhaupt alle Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung keinen Raum mehr gäbe? In welche Hirngespinnste würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte?" Lieber gar keine Erklärung als eine solche, welche sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie hinwegschafft, was erklärt werden soll![1]) Das Subject, welches dem Raum zu Grunde liegt, ist weder Gott, noch der Mensch, sondern es ist jenes B, das von Natur alles Sein in sich absorbiren möchte, aber durch die zweite Potenz immer wieder in der Richtung nach dem Seienden selbst gedrängt wird, sodaß aus der sich selbst wollenden und aus der das Princip suchenden Richtung eben das resultirt, was wir den sinnlichen Raum nennen.

Diese Theorie von Raum und Zeit hat vor andern Erklärungen einen wesentlichen Vorzug. Die andern Philosophen nehmen entweder an, daß abgesehen von der Sinnenwelt gar nichts ist, oder sie lehren ein Jenseits, welches von aller Raum- und Zeitbestimmung gänzlich frei ist. Die ersteren müssen die Thatsache des sinnlichen Raums einfach als ein Gegebenes hinnehmen, da er für sie das primum cogitabile ist, die letzteren werden bei ihren Erklärungsversuchen, so vorsichtig sie auch sein mögen, sich gezwungen sehen, ein Nacheinander und Nebeneinander oder dergleichen einzuschmuggeln, wodurch sie dem Fehler einer Diallele verfallen; denn sie können eine „Richtung", eine „Sphäre", eine „Folge" und Aehnliches nur wieder aus sinnlichem Raum

[1]) W. W. 1. Abth. X, 320—322.

und sinnlicher Zeit erklären, weil es bei ihnen im Uebersinnlichen nicht Zeit noch Ort gibt. Schelling aber lehrt einen intelligiblen Raum und eine intelligible Zeit und kann daher auch im Noëtischen von Ort und Folge sprechen, ohne damit wieder auf das Empirische zurückzugreifen. Kant selbst hat diese Unterscheidung des intelligiblen und sinnlichen Charakters in Beziehung auf einen andern Begriff angewendet und ist dadurch gewissermaßen ein Vorläufer Schellings: er lehrt eine empirische und eine intelligible Causalität.

b) Die drei Dimensionen.

Sowohl die Zeit als der Raum enthalten drei Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und Tiefe, Breite, Höhe. Da beide ihren Ursprung in dem intelligiblen Verhältniß der Potenzen haben, so liegt für Schelling offenbar die Aufgabe so, daß er die drei Dimensionen mit den drei Potenzen in Zusammenhang bringen muß.

In Beziehung auf die Zeit ergibt sich dieser Zusammenhang von selbst. Die Potenzen sind in ewiger Weise Anfang, Mittel und Ende. Die empirische Zeit aber ist die Nachwirkung dieses Verhältnisses in der Welt der Ausschließung Schelling nennt sie daher eine aemula aeternitatis, eine Nacheiferin jenes intelligiblen Organismus von Zeiten, der den positiven Begriff des Ewigen ausmacht.[1])

Wie verhält es sich nun aber mit den drei Dimensionen des Raums? In dem abstracten Raum der Geometrie kann man denselben nicht näher kommen, da sie hier so von aller Wirklichkeit entkleidet sind, daß zwischen ihnen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 429.

kein positiver Unterschied besteht. Der geometrische Raum ist eigentlich nur noch das Gespenst des wirklich dreidimensionalen Raumes. Will man die drei Dimensionen wahrhaft verstehen, so muß man sich nach einem Gegenstand umsehen, der dieselben nicht gleichgiltig in sich trägt, sodaß die Tiefe auch Breite und die Breite auch Höhe sein kann, je nachdem der Standpunkt wechselt, von dem aus wir ihn betrachten, sondern der den positiven Unterschied der Dimensionen aufweist: nämlich das Oben und Unten, das Rechts und Links, das Vornen und Hinten, wie es in der organischen Welt und besonders im Menschen auf das Schärfste geschieden hervortritt.

In dieser positiven Bedeutung wirken die drei Dimensionen jedenfalls in der ganzen Welt der Erscheinungen. Schon im Weltall drückt die Gravitation das „Unten" in ungeheuren Wirkungen aus; denn für den Menschen ist der Mittelpunkt der Erde das Unten, für die Erde ist es die Sonne, für das Sonnensystem nimmt die Astronomie auch wieder einen Mittelpunkt an, der es an sich reißt, sodaß wir immer mehr in die Tiefe wie in einen unermeßlichen Abgrund hineinsehen.[1]) Bei den einzelnen Körpern hat Schelling die tiefgehende Gewalt der Dimensionen in den „Kategorien der Physik" nachzuweisen gesucht. Unterscheidbar hervortreten können aber die drei Dimensionen erst im organischen Körper, wo ja auch die Weltseele, die ebenfalls im ganzen Proceß thätig ist, erst wirklich zur Erscheinung kommt. „Das Stufenmäßige der organischen Bildungen steht im genauesten Verhältniß zur Auseinandersetzung und wirklichen

[1]) W. W. 1. Abth. IX, 96.

Unterscheidung der Dimensionen. Die leiseste Veränderung ihrer Verhältnisse verändert den ganzen Typus. Dieselben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichsam als Vergangenheit gesetzt, das menschliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufsteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Diesen Leitfaden in der Hand wird es leichter seyn, die stufenartige Umwandlung einer und derselben Urform durch die ganze Folge organischer Wesen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Classifications-Bestreben gegenüber einen so beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth scheint.“ [1]) Der Unterschied von Vornen und Hinten endlich tritt erst mit der freiwilligen Bewegung hervor, denn diese geht immer nach vornen.[2]) Auch hier ist noch eine Entwicklung; bei den vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thieren fällt nämlich das Vornen und Hinten noch mit der Länge zusammen, Oben und Vornen ist nicht von einander unterschieden. Dagegen kommt alles in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertikal denkt. „Auch bloß als Körper angesehen ist also der Mensch der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen Gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.“ [3]) Schelling meint, mit der aufrechten Haltung nehme der Mensch auch den Charakter der Pflanze

[1]) W. W. 2. Abth. I, 436.
[2]) ibidem 445.
[3]) ibidem 449.

wieder auf und bilde so den wahren Gipfelpunkt aller Organisation. Er strebe wie die Pflanze, nur in geistigerem Sinne wieder dem Lichte zu, wie ja schon Ovid sagt:

Os homini sublime dedit caelumque tueri
Iussit, et erectos ad sidera tollere voltus.[1])

Das, was aber diesen Dimensionen zu Grunde liegt, ist dasselbe, was in allem Sein das Wirkende ist: die drei Potenzen und die Seele, oder die vier Ursachen. Den drei Verhältnissen, welche zwischen diesen möglich sind, entsprechen die drei Dimensionen, welche aus diesem Grunde je zwei Seiten haben[2]) (oben und unten ꝛc.). Die allmähliche Unterwerfung des B unter das A^3 zeigt sich in der Länge (Unten und Oben), der hierzu nothwendige Kampf zwischen B und A^2 in der Breite (Links und Rechts) und das Hervortreten des Immateriellen (der Seele) in der Tiefe (Vornen und Hinten). Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität herabgesetzten B ist die Wiederaufrichtung zu Principien, wodurch eben die Dimensionen entstehen.[3]) In dem Materiellen selbst, dem *πρῶτον ὑποκείμενον*, dem subjectum, der Basis oder wie man die physische Materialität im ersten Moment der Ausdehnung, d. h. in der ersten Beeinflussung durch das kommende A^2 nennen will, liegt offenbar die Bedeutung des Unten. Das Unten ist das *ἄπειρον*, das noch nicht wirklich Begrenzte, sondern nur erst Begrenzbare und daher noch keine eigentliche Dimension. Denn das Unbegrenzte ist noch keine „Abmessung". Es ist als

---

[1]) s. W. W. 1. Abth. V, 604; VI, 488 f.

[2]) Jede Dimension ist eine Verbindung (conjugatio oder *συνζυγία*), W. W. 2. Abth. I, 438.

[3]) W. W. 2. Abth. I, 443.

das Liegende auch die Breite, aber noch nicht als Dimension, sondern nur in potentiellem Sinne. Die Bewegung, die hiermit erst denkbar geworden ist, nämlich die Unterwerfung unter das A^3 ist räumlich die Bewegung von Unten nach Oben, also die Länge. Um diese aber zu ermöglichen, ist vor allem die wirkliche Ueberwindung des B nothwendig, daher ein wirklich ausbrechender Kampf zwischen dem B und dem A^2. Dieser Kampf und Gegensatz zeigt sich räumlich in der wirklichen Breite, dem Rechts und Links. Indem sich dadurch erst mit dem Oben die Länge vollendet (sodaß die Breite, zwischen dem Unten und Oben stehend, die Länge gleichsam durchschneidet) tritt endlich auch das Immaterielle, die Seele hervor und bildet in der freiwilligen Bewegung das Hinten und Vornen, die Tiefe.

Dies ist die nicht bloß mathematische, sondern dynamische Auffassung der Dimensionen. Daß dieselben in der That dynamisch sind, d. h. eine emporstrebende Bewegung räumlich darstellen, zeigt sich auch in dem allgemeinen Vorzug, den das Oben, Rechts und Vornen vor dem Unten, Links und Hinten hat, wie schon Aristoteles sagt: *Ὅλως δὲ ἀεὶ τὸ βέλτιον καὶ τιμιώτερον τοῦ μὲν ἄνω καὶ κάτω ἐν τοῖς μᾶλλόν ἐστιν ἄνω· τοῦ δ' ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν· τοῦ δὲ δεξιοῦ καὶ ἀριστεροῦ ἐν τοῖς δεξιοῖς.*[1])

---

[1]) Aristoteles, De Anim. Part. III, 3 am Ende. Vgl. W. W. 2. Abth. I, 439.

3) Das Weltsystem.

a) Die Weltkörper.

Wenn der mögliche Abfall der Seele als wirklich gedacht wird, so ist die erste Folge das Versinken des B in Selbstsein, die zweite, daß die Materialität des B nur noch eine gehemmte und stockende, d. h. physische ist. Der erste wirkliche Einfluß der höheren Ursachen zeigt sich dadurch, daß B in eine räumliche und zeitliche Bewegung aufgeschlossen wird. Der denkbar erste Ausdruck dieser Bewegung wird der Art sein, daß das Bewegte noch nicht wirklich unter Zeit und Raum steht, sondern diese Formen des Endlichen unter sich hat. Dieses Bewegte wäre also dem A^2 nicht thatsächlich unterworfen, es müßte einen Theil des B repräsentiren, welcher sich noch eine relative Selbständigkeit erhalten hätte. Damit könnte sich aber das A^2 nur dann zufrieden geben, wenn dieser Theil des B auch relativ am wenigsten in den Abfall hineingerissen wäre und sich bis zu einem gewissen Grade die reinen Verhältnisse der Ideenwelt bewahrt hätte. — Diese Möglichkeit ist verwirklicht in den Sternen.

Die rationale Philosophie sucht das zu erkennen, was in der Ordnung der Wesen vernunftmäßig vor sich geht; die Vernunft aber ist gegen alles gleichgesinnt, omnibus aequa, sie will daher, daß nichts gewaltsam und durch Unterdrückung geschehe. Daher darf das B durch das A^2 nicht schlechthin besiegt und unterdrückt werden, sondern es muß auch ihm eine besondere Sphäre der Wirksamkeit bewahrt bleiben. Diese Gerechtigkeit, die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz. Darnach

wäre anzunehmen, daß das erste Princip zum Theil sich dem höheren füge und zur Ueberwindung hingebe, zum Theil aber auch in der Abweisung des höheren beharre. „Theilung aber ist nicht möglich ohne eine Verschiedenheit der Subjecte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigsten der Materialisirung unterworfenen Subjecte wären, selbst noch gleichsam als Principe und relativ immaterielle Wesen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und insofern mit verschiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochenen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angesonnenen Materialisirung sich hingeben, in denen das erste ausschließliche Princip dem höheren nicht bloß äußerlich, sondern innerlich sich zugänglich gemacht hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre.“ [1]) Diese ersteren, von der Ueberwindung durch das A^2 noch immer freien Wesen sind die Weltkörper. Das „siderische“ System kann in seiner Entstehung bloß als erster Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet werden. Natur entsteht erst, wenn das B, bereits verändert, wenigstens anfängt, in A^1 zurückgebracht zu werden, wo also schon ein Mittleres zwischen B und A^1 entsteht. Aber in den Weltkörpern ist das B noch nicht verändert, es hat sich dem höheren Princip nur im Allgemeinen zugänglich gemacht, aber noch hat es keine Wirkung desselben auf sein Inneres erfahren.[2]) Es haben eben nicht alle Wesen das gleiche

[1]) W. W. 2. Abth I, 492 f.
[2]) „ „ 1. „ X, 324.

Verhältniß zu dem A^2 und damit auch zum Raum. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß, nämlich ihr Verhältniß zu der Ideenwelt mehr bewahrt haben als diese. Während sich die besonderen Körper in der Zufälligkeit befinden, welche daraus entsteht, daß sie aus ihrem wahren „Wo" herausgesetzt sind, scheint es schon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck zu sein, der sie ihrem Ort enthebt und in eine umlaufende Bewegung versetzt, durch den sie ihn doch behaupten.[1]) „Auf solche Weise an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, scheinen sie über die Unruhe der beseelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigstens von dem allem das Gegentheil stattfindet." „In der That, unter allem Sichtbaren sind die Sterne der Form der Existenz nach noch am meisten den Ideen gleich, und wenn sie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu bestehen scheinen: was sie treibt, das eigentliche Gestirn in ihnen, stellt sich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres ist also das Verhältniß zum Raum bei diesen Wesen, ein andres bei denen, welche sich dem Allgemeinen ganz entrissen, sich zu einer Welt für sich gemacht haben und den Raum in sich tragen."[2])

Diese Auffassung, daß die Sterne noch halb in die reine Sphäre der Ideenwelt gehören, hat Schelling seit dem

[1]) W. W. 2. Abth. I, 429 f.

[2]) ibidem.

„Bruno".[1]) Sehr deutlich tritt sie auch hervor in dem Zusatz zum zweiten Kapitel des ersten Buches der „Ideen", wo es heißt: „Die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und sind ebenso in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen sind, abhängig zugleich und doch selbständig. In dieser Unterordnung eben zeigt sich das materielle Universum als die aufgeschlossene Ideenwelt."[2])

b) Die Begrenztheit der Welt.

Es ist eine der berühmtesten Streitfragen, ob die Welt räumlich und zeitlich begrenzt sei, oder nicht. Kant wollte in dieser Frage eine Antinomie, einen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entdeckt haben. Er stellte die beiden Sätze: „die Welt ist räumlich und zeitlich begrenzt", und: „die Welt ist räumlich und zeitlich unbegrenzt", als Thesis und Antithesis einander gegenüber und suchte zu zeigen, daß beide mit gleicher Stärke bewiesen werden können. Freilich beweist er dabei nur indirect oder apagogisch, indem er die Unmöglichkeit des Gegentheils darzuthun sucht.

Betrachten wir zunächst die Frage der Begrenzung im Raum. Kant sagt: Die Welt ist räumlich begrenzt; denn wäre sie im Gegentheil ein unbegrenztes Quantum, so müßten wir sie als eine Synthese unendlich vieler Theile denken. Damit diese unendlich vielen Theile wirklich verbunden wären, müßte auch schon eine unendlich lange Zeit abgelaufen sein. Eine abgelaufene Unendlichkeit ist aber ein Unding. Also ist die Synthese der Theile keine unendlich lange gewesen, das Ganze besteht nicht aus unendlich vielen

[1]) s. W. W. 1. Abth. IV, 262.
[2]) „ „ „ „ II, 110 f.

Theilen, die Welt ist räumlich begrenzt. — Dieser Beweis ist falsch; denn das Ganze geht in diesem Fall ebensogut den Theilen voraus, wie die 1 der bekannten Reihe $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ ꝛc. vorausgeht und nicht erst aus ihr entstanden ist, wozu man ja dann wirklich ein letztes Glied, $\frac{1}{x}$, annehmen müßte, welches in der That die Summe der Reihe = 1 machen würde.[1])

Die Antithesis, daß die Welt räumlich unbegrenzt sei, beweist Kant so: hätte sie im Gegentheil eine räumliche Grenze, so könnte sie nur durch einen leeren Raum begrenzt sein. Da aber ein leerer Raum = Nichts ist, so ist auch diese Grenze in Wahrheit keine Grenze; also ist die Welt räumlich unbegrenzt. — Eine unbewiesene Voraussetzung ist hier, daß die Welt nur durch einen leeren Raum begrenzt sein kann, daß sie, wie Kant ausdrücklich sagt, als ein absolutes Ganzes betrachtet werden muß. Das, was die Welt begrenzt, könnte auch ein höheres Raumverhältniß sein, als das sinnliche, etwas das nicht = Nichts ist.[2])

Kants Auflösung dieser angeblichen Antinomie durch seinen Idealismus, wonach die Welt an sich weder grenzenlos noch begrenzt ist, weil der Raum überhaupt nicht für die Dinge gilt, wie sie abgesehen von unserem Vorstellen sind (womit freilich die Antinomie erst recht in die Vernunft selbst hineingetragen wird) — diese Auflösung billigt Schelling schon darum nicht, weil für ihn der Idealismus Kants unbefriedigend und nur ein Umgehen dessen ist, was erklärt werden soll; sein hauptsächliches Interesse fällt aber darauf, nachzuweisen, daß es sich hier überhaupt um gar

[1]) W. W. 1. Abth. X, 332—333.

[2]) ibid. 333—334.

keine Antinomie handelt, nicht nur weil Kants Beweise sich nicht halten lassen, sondern auch weil die behauptete Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt gar nicht in dem gleichen Sinne gemeint ist, also auch kein wirklicher Widerspruch stattfindet. Die Vernunft fordert nicht, daß das Universum räumlich umgrenzt sei, wie ein Garten durch einen Zaun, sodaß hier noch Welt, einen Schritt weiter aber etwas Anderes oder das Nichts wäre, sie fordert nur, daß das Universum gegen eine höhere Ordnung endlich sei. „Die Grenze des materiellen Universum ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einen gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze. Und was von dem materiellen Universum, muß nun auch von den Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein so nennen, der, in welchem sich die Körper befinden und die Sterne bewegen, ist nur ein Theil, eine Region des wahren Raumes. Wir können ihn den relativen oder auch den sinnlichen Raum nennen, über den der absolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in sich unendlich zu sein. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verschiedener Ordnung, wo das Unendliche der niederen gegen das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der ersten Ordnung sich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.“[1]) Mit der Unbegrenztheit der Welt ist also die Unendlichkeit im sinnlichen Raum gemeint, die Begrenzt-

[1]) W. W. 1. Abth. X, 339 f.

heit der Welt aber ist nicht verursacht durch eine Grenze im Empirischen, sondern sie ist Begrenztheit gegen etwas über dem Sinnlichen Stehendes, gegen die intelligible Welt. Hierdurch ist offenbar kein Widerspruch, also keine Antinomie der Vernunft gesetzt. Der Raum ist nicht wieder durch einen sinnlichen, sondern durch einen intelligiblen Raum begrenzt, den man im Verhältniß zum sinnlichen Raum einen „Nicht-Raum" nennen kann.[1])

Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Bei Kant sagt die Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, weil im entgegengesetzten Falle eine unendliche Zeit schon abgelaufen wäre, was unmöglich ist. Die Antithesis sagt: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit; denn sonst müßte eine leere Zeit vorhergegangen sein, in einer leeren kann aber nichts entstehen, also auch die Welt nicht. Dem stellt Schelling entgegen: Die Welt kann ganz wohl einmal einen Anfang gehabt haben, ohne daß ihr deswegen eine leere Zeit vorausgegangen sein müßte. Denn was ihr vorausging, könnte ein höherer zeitlicher Organismus, die noëtische Zeit gewesen sein, die im Vergleich zur sinnlichen Zeit eine Nicht-Zeit ist. Die Zeit überhaupt ist etwas Grenzenloses, denn auch im reinen Denken, in der ersten Feststellung der Potenzen ist schon eine Folge. Die empirische Zeit aber kann gerade darum begrenzt sein durch eine intelligible.[2])

[1]) W. W. 2. Abth. I, 493.

[2]) vgl. W. W. 1. Abth. X, 346 und 2. Abth. I, 493. Was Schelling ibidem 495—500 über verschiedene Arten der sinnlichen Zeit sagt, um die ungeheuren Zeiträume der Geologie zu beseitigen, ist zum größeren Theil unklar. Auf eine Stelle in dieser Erörterung werden wir indessen später zurückkommen.

Nicht darin, daß das a priori Nothwendige nur in unserem subjectiven Vermögen begründet ist, besteht Schellings Idealismus, sondern vielmehr darin, daß das rein Aprioriſche einer über aller empiriſchen Subjectivität und Objectivität ſtehenden Ideenwelt zugeſchrieben wird, aus der die Welt des Endlichen nur durch einen Abfall entſtehen kann. Damit hat er ſich auf einen Standpunkt erhoben, von dem aus ſich nicht nur das ſinnliche Wo und Wann, ſondern auch jene phyſiſche Grenzenloſigkeit, die Hegel das „ſchlechte Unendliche" genannt hat, überſchauen und erklären läßt.

4) Die Körperwelt.

a) Die anorganiſche Welt.

In der Sternenwelt zeigt ſich das der Unterwerfung bloß zugänglich gemachte, nicht wirklich durch das A^2 beſiegte B, zugleich aber auch derjenige Theil des B, der noch am meiſten an die Lauterkeit und Ewigkeit der Ideenwelt gemahnt. Wir müſſen nun einen Schritt weiter thun und überlegen, worin ſich die wirkliche Ueberwindung der erſten durch die zweite Urſache äußern wird; denn dieſe actuelle Zurückführung des B in ein relatives Nichtſein zeigt ſich uns als eine Möglichkeit, die wir verfolgen müſſen. Die phyſiſche Materialität iſt nur die Vorbereitung dazu; das B verſpürt den Hauch des nahenden zweiten Princips und fühlt damit in ſich ſelbſt die Möglichkeit der Ueberwindung; zugleich verſchließt es ſich gegen dieſe Möglichkeit und ſtrebt danach, die Alleinherrſchaft zu behaupten, die es durch ſein Selbſtſein ausübt. Aber ihm iſt beſtimmt, in dieſem Kampf

zu unterliegen. Denn es hat nicht nur die zweite Ursache als ebenbürtigen Gegner, sondern auch die dritte und vierte Ursache machen von Anfang an ihren Einfluß geltend, wenn sie auch nicht gleich in Erscheinung treten. Daß es aber überhaupt überwunden werden kann, liegt allein darin, daß es ein Wollen ist. Denn ebenso wie in der Welt nichts widersteht als ein Wollen, so ist das Wollen auch das einzig Ueberwindliche.[1])

Diese Ueberwindung ist eine solche, die in der Zeit vor sich geht. Zwischen dem Punkt des äußersten Widerstandes und der völligen Ueberwindung des B liegt eine Unendlichkeit von Möglichkeiten wie in der Ideenwelt, aber diese Möglichkeiten treten hier in einem sinnlichen Nacheinander hervor und entwickeln sich in der stets widerstrebenden physischen Materialität. In jedem Existirenden wird das B wieder bis zu einem gewissen Punkt als nicht seiend gesetzt; je weiter diese Zurückbildung in die Potentialität vor sich geht, desto mehr wird das B auch innerlich unterworfen, desto mehr wird die physische Materie „verinnerlicht."[2]) So existirt nicht etwa B allein, sondern stets ein Mittleres zwischen B und A^2, in dem sozusagen zwei Wesen „verwachsen" sind, ein physisch materielles und ein im Vergleich zu ihm immaterielles. Darin besteht die „concrete" Körperlichkeit. Die Impenetrabilität der Körper beruht auf dieser Cohärenz, welche nicht etwa ein Zusammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie ist, die man sich wie durch Häckchen aneinander gekettet denken dürfte,

---

[1]) W. W. 2. Abth. II, 87.
[2]) „ „ 1. „ X, 348.

sondern das innere Verwachsensein der beiden ersten Principien oder Potenzen.[1])

In der ungeheuren Zahl solcher Cohärenzerscheinungen werden nun offenbar auch Entwicklungsstufen zu erwarten sein, welche die Verbindung von B und A^2 besonders deutlich hervortreten lassen und in Folge dessen eine besondere Berücksichtigung beanspruchen. Wenn wir uns erinnern, daß die erste Wirkung der Potenzen in der außergöttlichen Welt die Aufrichtung der Dimensionen ist, so werden wir vermuthen, daß diese besonders klaren Phänomene der Duplicität von B und A^2 zugleich der Aufeinanderfolge der drei Dimensionen entsprechen müssen. Es wäre also eine Stufe der Entwicklung zu suchen, wo sich die Duplicität nur in einer Längenwirkung äußert, weiter eine Stufe, wo eine Oberflächenwirkung und endlich eine solche, auf welcher auch eine Wirkung in die Tiefe stattfindet. Diesen Anforderungen thut die Dreiheit von Magnetismus, Elektricität und Chemischem Proceß Genüge, welche Schelling den dynamischen Proceß genannt hat und worin er das innerste Wesen der schaffenden Natur erfaßt zu haben glaubte. Fügen wir noch hinzu, daß in dem ganzen Naturproceß auch die Weltseele sich äußert, indem sie der das Sein an sich reißenden, centripetalen Kraft des B, der Schwere, als Licht gegenübertritt, so haben wir die Fundamentalbegriffe der Philosophie der anorganischen Natur hervorgehoben. Ein näheres Eingehen auf Schellings naturphilosophische Ansichten ist nicht unsere Aufgabe. Er hat in seiner Darstellung der rationalen Philosophie gerade die eigentlich

[1]) W. W. 1. Abth. X, 348.

naturphilosophischen Fragen, die Entwicklung von der physischen Materialität bis zur Entstehung des Menschen, fast durchweg unberücksichtigt gelassen. Vielleicht beabsichtigte er, die 1843—44 gehaltene Vorlesung „Darstellung des Naturprocesses" bei der endgiltigen Ueberarbeitung der rationalen Philosophie (zu der es nicht gekommen ist) einzuflechten. Wir haben diese Vorträge benützt und werden sie auch für den Ueberblick über die organische Welt verwerthen, aber das speciell Naturphilosophische ist auch hier nicht systematisch dargestellt, sondern nur wie schon Bekanntes noch einmal durchlaufen, um die hauptsächlichen Begriffe in Zusammenhang mit der neuen Potenzenlehre zu bringen. Darauf wollen auch wir uns beschränken.

b) Die organische Welt.

Das blinde Sein der ersten Ursache wird in fortwährendem Kampfe unterworfen, indem die zweite Ursache die Verbindung mit dem Höheren wiederherzustellen, das B zum Throne des A^3 zu machen sucht. In das finstere Reich der Materie fällt immer mehr von dem reinen Lichte der zweiten Potenz herein, immer mehr Qualitäten treten aus dem dunklen Schoße der allgemeinen Substanz hervor, sodaß statt des alles verschlingenden, einheitlichen Seins ein von mannichfachen Kräften durchdrungenes und gestaltetes Körperreich entstanden ist. Nun wird es an der Zeit sein, daß auch die dritte Ursache, die causa finalis, erscheint und die ihr verloren gegangene Herrschaft über das B zu ergreifen beginnt. Das B, in welches sie eintritt, ist nicht mehr das reine B, sondern ein aus B und A^2 Zusammengewachsenes, Concretes, Körperliches, an dem sozusagen die grobe Arbeit schon gethan ist.

Nun nimmt es auch die causa finalis in sich auf, und damit beginnt eine neue, höhere Welt, die organische.

Es ist ein neuer Abschnitt der Weltentwicklung, welcher sich vor uns aufthut. Wo die causa finalis sich zeigt, da tritt auch der Zweck in Erscheinung. Wir müssen ja die ganze Entstehungsgeschichte des Seins als unter den höchsten Zweck gestellt betrachten, nämlich als die durch die höheren Ursachen erstrebte Wiederanknüpfung an das Seiende selbst. Aber in der organischen Welt haben wir etwas Besonderes, nämlich die erscheinende Zweckmäßigkeit, weil hier zuerst das A^3 in das äußere Sein heraustritt.

Kant hat richtig erkannt, daß die Zweckmäßigkeit nicht aus dem Naturmechanismus zu erklären ist; andrerseits ist sie aber auch nichts dem Materiellen bloß äußerlich Auferlegtes. „Denn diese in den organischen Natur-Producten wahrgenommene Zweckmäßigkeit ist keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie sie auch bei jeder Maschine stattfindet.“ [1]) Das Materielle selbst hat sich hier geändert, der Organismus ist organisch nicht mehr durch das bloße Sein, durch die materielle Substanz (die in ihm ja beständig wechselt), sondern durch die Art und Form seines materiellen Seins. Für das organische Leben ist die Form das Wesentliche geworden. „Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck.“ „Noch in dem dynamischen Proceß behauptet die Materie ihr Selbstseyn und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. s. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen

[1]) W. W. 1. Abth. X, 368 f.

in sich auf, ja das Bestreben der unorganischen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in sie gesetzten Gegensatz wieder auszulöschen, sich in ihrer Substantialität zu behaupten.“ [1]) Im Organischen sind aber gerade die Formen das Wesentliche; die Materie zeigt sich auf einmal gegen die Form, also gegen das Geistige und Verständige gefügig, während in der anorganischen Welt das Gegentheil der Fall war. Das dem Zweck Gemäße ist ihr nicht von außen her aufgeprägt, sondern in einer tief innerlichen Einheit mit dem blinden Sein des B. Wenn Kant sagt, die absichtliche und unabsichtliche Entstehung schließe sich gegenseitig aus, so ist gerade die organische Welt eine Widerlegung dieser Annahme, da in ihr eine absichtlich-unabsichtliche Entstehung thatsächlich vorhanden ist.[2])

Für uns ist diese Thatsache, die sowohl den rohen Materialismus wie den leeren Idealismus zur Verzweiflung bringen muß, eine leicht zu erklärende. Denn in der rationalen Philosophie ist die Materie nicht von Anfang an ein blindes und todtes Sein, sie ist vielmehr ursprünglich auch etwas Geistiges (—A), dem die physische Materialität nicht von Ewigkeit her zukommt, sondern nur ein „Zustand“ ist. Aus diesem Zustand wird es durch das A^2 wieder in sich zurückgeführt und verinnerlicht; dadurch muß offenbar auch das ursprüngliche geistige Wesen des ersten Princips wieder mehr und mehr geweckt werden. Je mehr dies aber geschieht, um so schwächer wird der Widerstand des B werden. Denn insoweit, als es geistig ist, verliert es auch die trotzige Aus-

[1]) W. W. 1. Abth. X, 369.

[2]) ibidem 370.

schließlichkeit, welche es durch den Abfall bekam, ja das in ihm wieder erwachte Geistige und Potentielle wird die Unterwerfung unter das höhere Princip wünschen. Da nun das physisch materielle Wesen des B im Abnehmen, das geistige aber im Zunehmen begriffen ist, so wird, wie sofort einleuchtet, ein Moment eintreten müssen, wo im B selbst das Geistige das Uebergewicht hat und sozusagen die Wagschalen ihr Verhältniß plötzlich umkehren, sodaß nun in der Materie selbst ein Zug zur Unterwerfung hervortritt, obwohl sich das hemmende Gegengewicht noch immer fühlbar macht. Mit diesem plötzlichen Umschwung ist der Anfang des Organischen gesetzt; in dem Augenblick, wo sich das B selbst der Unterwerfung gefügig zeigt, tritt A^3 hervor als das zwecksetzende Princip und hält dem willigen B das zu erreichende Ziel vor, nämlich den vollkommenen Körper, in dem sich die Verbindung mit dem Seienden selbst wiederherstellen kann und auf den nun die ganze Entwicklung angelegt erscheint.

Dies ist Schellings Auffassung von dem Geistigen in der Materie selbst, dem „werkzeuglichen Verstand", wie er es an anderer Stelle nennt. „Wie läßt sich", sagt er, „jene offenbare und unleugbare Zweckmäßigkeit in den organischen Bildungen begreifen? Niemand kann sich überreden, daß dieses Gepräge von Verstand den Dingen bloß äußerlich aufgedrückt sey. Der Werkmeister kann hier schlechterdings nicht außer seinem Werke gedacht werden, er kann sich nicht wie ein bloßer Künstler verhalten, der einem an sich verstandlosen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verstandes aufdrückt." „Dieser, alles von innen, aus dem Innern der Materie, hervorbildende Werkmeister kann nicht die

äußere demiurgische Potenz (unser A^2) seyn, denn diese kann für sich nichts bilden, — nichts bilden, wozu sie sich nicht jenes inneren Princips selbst als Werkzeugs bediente. Aber, sagt man, dieses Princip ist ein blindes, besinnungsloses. Freilich für sich ist es ein blindes und verstandloses, doch nicht schlechthin, nicht so, daß es nicht zum Verstand werden könnte, zwar nicht von sich selbst, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweise äußere Potenz."[1]) „B soll durch den Proceß sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt, wieder zum Urstand des Ganzen werden. Der in sich selbst zurückgeführte Urstand aber ist der Verstand, jedoch der gewordene Verstand. B ist also auch Princip des Verstandes, aber des Verstandes bloß in der Möglichkeit."[2]) „Es zeigt sich auf diese Art als bloß werkzeuglicher, das Verständige nicht selbst wollender, sondern vielmehr nicht wollender, also das Verständige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verstand. Ich glaube nicht, daß dieser Begriff eines werkzeuglichen Verstandes weder je erklärt worden ist, noch erklärt werden kann, als durch dieses Verhältniß."[3]) — „Wissen wir es also nicht dahin zu bringen, das, was in der organischen Materie als verständig und zweckmäßig erscheint, aus einem ihr selbst inwohnenden, mit ihr verwachsenen Verstand zu erklären, so ist dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin ist aber nicht zu gelangen, wenn die Materie für sich als absolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für sich zwar blindes,

[1]) W. W. 2. Abth. II, 270.
[2]) ibidem 269.
[3]) ibidem 271.

aber des Verstandes fähiges Princip zu Grunde gelegt wird."[1])

Aus dem plötzlichen Umschwung in dem B selbst erklärt es sich, daß es keinen stufenmäßigen und allmählichen Uebergang von der unorganischen zu der organischen Welt gibt. Dieser Umschwung ist das Freiwerden des B; denn indem es der völligen Ueberwindung nicht mehr widerstrebt, nimmt es dieselbe freiwillig an. Die organische Natur aber setzt dies Freiwerden voraus, sie beginnt schon mit dem freigewordenen blinden Princip; darum ist der Anfang der organischen Natur ein absoluter Anfang.[2]) Die neugewonnene Freiheit des B zeigt sich an der ganzen organischen Welt in der Ungebundenheit des Vor- und Zurückgehens, d. h. darin, daß sie in der Linie, in welcher sie ein relativ Höchstes erreicht hat, nicht fortzugehen braucht, sondern diese Bewegung abbrechen und unter das schon Erreichte zurückgehen kann, gleichsam um einen neuen Anlauf zu machen und so auf's Neue anzufangen, daß sie nicht genöthigt ist, zwischen sich zunächst stehenden Bildungen alle möglichen Zwischenglieder hervorzubringen, andrerseits aber wie nach bloßer Lust und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft ist, ob sie zu einem wirklichen Fortschritt nothwendig waren.[3]) — Schelling denkt sich die Entwicklung überhaupt nicht als ein gleichmäßiges, stetiges Uebergehen jeder Stufe in die nächsthöhere, d. h. als absolute Veränderlichkeit der Arten, wodurch „Stufe", „Art", „Gattung" zu rein subjectiven Be-

[1]) W. W. 1. Abth. X, 374 f.
[2]) ibidem.
[3]) ibidem 378.

griffen herabsinken müßten, sondern er sagt: wenn eine Formation so weit entwickelt ist, daß ihre letzten Glieder schon die ersten der nächsthöheren Stufe und Formation enthalten, so bricht die Natur in diesem Punkt ab, um mit bereicherten Kräften von Neuem anzufangen, sodaß sie scheinbar einem Rückgang verfällt. „Sie können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer stufenweise fortschreitenden Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurücksteht, d. h. auf seiner Stufe unvollkommener ist, als das Ende der vorhergegangenen in seiner Stufe, daß insofern kein Fortgang ohne scheinbaren Rückgang ist ..... Diese Bemerkung kann Täuschungen beseitigen, denen man unterworfen sein könnte im Entwerfen natürlicher Systeme in der Thier- oder Pflanzengeschichte.“ [1]) Man vergleiche hiermit u. a. den Ausspruch Henle's: „Aber daß auch die Veränderlichkeit der Arten ihre Grenze hat, kann nur die schrankenlose Hypothesensucht, zu welcher der Darwinismus den Anstoß gegeben hat, mißkennen.“ [2])

Wir haben gesagt, daß sich die physische Materialität, auch wenn sie von dem geistigen Charakter des B überwogen wird, dennoch immer noch als hemmendes Gegengewicht, als retardirendes Moment fühlbar macht. Daher wird die Entwicklung der organischen Welt gerade darin bestehen, diese letzte Hemmung noch vollends zu überwinden, diese schon niedergeworfene Materie nun unter freiwilliger Beihilfe des B gänzlich zu verinnerlichen und dagegen das A^3 immer mehr hervortreten zu lassen. Die Erscheinungs-

[1]) W. W. 2. Abth. II, 297 f., vgl. ibidem II, 502 f., 504.

[2]) J. Henle, Anthropologische Vorträge, 1876. Erstes Heft, 84.

formen der physischen Materialität sind daher in der organischen Welt in zunehmendem Maße in's Innere und als Vergangenheit gesetzt. So werden die anorganischen Theile, die Knochen, welche bei den Mollusken noch äußerlich sind, bei den höheren Wesen nach innen verlegt; ja selbst vom Umlauf der Himmelskörper zeigt sich noch ein verinnerlichtes Abbild in der Circulation der Säfte und des Blutes. Das eigentlich Vitale ist erst das Nervensystem. Blut-, Knochen- und Nervensystem sind die Factoren, durch welche alles andere erzeugt wird. Hierauf erbaut sich nun das Phänomen, durch welches am deutlichsten das Zusichselbstgekommensein des B seinen Ausdruck findet — die freiwillige Bewegung. „Die freie Bewegung entsteht nur aus der Bewältigung des ursprünglich Blinden. Nur darum ist das Thier zum Theil, der Mensch aber völlig das überwundene Gestirn, weil diese nach außen, aus sich strebende Bewegungskraft hier in sich zurückgewendet, wieder Wille geworden ist.“ [1]) Noch weiter schreitet die Verinnerlichung in den Sinnesorganen; denn hier ist das Blinde, außersich-Gesetzte völlig zum in-sich-Sein gebracht, es ist der Natur gelungen, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuschließen, und die in sich selbst seiende Potenz zum ruhenden Subject, zum stillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen. Durch die freie Bewegung und die Sinnesorgane ermöglicht, zeigt sich das Zweckmäßige zuerst in dem Kunsttriebe der Thiere, dann in freieren Willensäußerungen derselben, bis endlich das A^3 vollständig in Erscheinung tritt in dem vollkommensten

[1]) W. W. 1. Abth. X. 385.

Organismus, dem Menschen.[1]) (In der Naturphilosophie sind die Grundphänomene des organischen Lebens, denen des dynamischen Processes entsprechend und wie diese die Wirksamkeit der drei Potenzen verkörpernd, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduction. In seiner „Darstellung des Naturprocesses" kommt Schelling nicht mehr auf diese Stufenfolge zurück, sondern beschränkt sich auf das Allgemeine, was wir mittheilten.)

Je vollkommener der Organismus die Dreiheit der Potenzen verkörpert, desto mehr wird in ihm auch das Immaterielle, die Seele, zur Erscheinung kommen. Schon der werkzeugliche Verstand des B, die geistige Seite der Materie, ist als eine Andeutung der die Gesammtheit beherrschenden Seele zu verstehen. Man kann insofern auch von einer werkzeuglichen Seele sprechen. Wenn man die Entwicklung der organischen Welt von dem Gesichtspunkte der in ihr zu Tag tretenden Psychogenesis aus betrachtet, so ist das Erste diese werkzeugliche Seele, darüber erhebt sich die bewegende Seele, das dritte ist die empfindende Seele. Mit der bewegenden ist das Rechts und Links, mit der empfindenden die freiwillige Bewegung und das Vornen und Hinten gesetzt (vgl. o. S. 108). Diese Dreiheit, welche sich an die aristotelische Seelenlehre anschließt, ohne aber genau mit ihr übereinzustimmen, ist schon im Thiere vorhanden; doch fällt bei ihm das empfindende Moment noch zu sehr unter das bewegende, wie es sich auch in dem dimensionalen Verhältniß ausdrückt, da bei dem Thiere noch das Oben mit dem Vornen zusammenfällt. Darüber steht

[1]) W. W. 1. Abth. X, 385–388.

bei Aristoteles der *νοῦς παθητικός*, welcher auch noch dem Physischen, Vergänglichen angehört (er ist *φθαρτός*[1]). Nach Schellings Ansicht bedeutet die „noëtische Seele" (*ἡ νοητικὴ ψυχή*) nur das, was der *νοῦς παθητικός* ist, sodaß sie von dem eigentlichen *νοῦς* zu unterscheiden wäre; doch ist die Stelle, welche er anführt,[2]) dafür nicht beweisend.

Damit ist das Physikalische, d. h. die Entwicklung der physischen Materialität vollendet. Denn der eigentliche menschliche *νοῦς* ist vom Physischen der Seele durch eine tiefe Kluft getrennt.

5) Der Mensch.

Der Mensch ist das Ziel und die Krone der ganzen Natur. In ihm ist die Gesammtheit der Potenzen und die Seele vollkommen verwirklicht. „Der Intention nach"[3]) ist er das Mittelglied zwischen der Ideenwelt und dem Seienden selbst, zu ihm hat das ganze Universum mitgewirkt, und mit Recht wird er von Alters her die Welt im Kleinen — Mikrokosmus genannt.[4]) Alle Potenzen des Universums, alle diese getrennten Momente waren dazu bestimmt, in ihm als in der letzten Einheit zusammenzugehen und durch eine sanfte Vermittlung das Seiende selbst zu berühren, sodaß durch seine Seele hindurch jede Kraft und jeder Trieb der Welt wieder an die Brust Gottes zurückkehrte. Aber er hat den leisen Zug nach oben zerstört und das magische

---

[1]) *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός;* Aristoteles de Anima III, 5.
[2]) Aristoteles, De Gener. Anim. II, 3. W. W. 2. Abth. I, 456.
[3]) W W. 1. Abth. X, 388.
[4]) „ „ „ „ VII, 457 (Stuttgarter Privatvorlesungen).

Band zerrissen. Nicht ein gewaltiger, ewiger Mittler zwischen Welt und Gott *erscheint* er in dieser durch ihn selbst außergöttlich gewordenen Welt, sondern als der Erde armer Sohn, von Gott getrennt, aus der Herrschaft gestürzt, dem Bösen verfallen, dem Tode preisgegeben.

Doch Ein Großes hat sich der Mensch errungen: der Abfall ist die *erste That* des Menschen, und durch diese Urthat hat sich die Seele zum Geist erhoben.[1]) So tragisch das Verhängniß sein mag, dem der Mensch durch seine erste That anheimgefallen ist, so furchtbar der Riß, den er verschuldet hat, durch seine eigene Seele schneiden mag, Eins hat er doch erreicht — die Selbstgewißheit und Selbstherrlichkeit des durch eigene That gesetzten Geistes. Allmacht zwar hat er durch die Auflösung des Bandes, welches ihn und die Welt mit Gott verknüpfte, nicht errungen, er ist vielmehr entthront und verstoßen, aber er ist dennoch „wie Gott" geworden durch den *Geist*. Denn der Geist hat nichts sich Gleiches als nur Gott, er ist das *Gegengöttliche*,[2]) und durch ihn vermag der Mensch mitten in Leiden und Tod ein Gefühl titanischen, prometheischen Triumphes zu empfinden. In dem Mythus von *Prometheus* hat uns das griechische Alterthum eine Gestalt von ewiger Bedeutung überliefert. Prometheus ist einer der „*Urgedanken*" der Menschheit, die sich selbst in's Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden, wie der Prometheusgedanke im Aeschylos. Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben. Wie der Geist die allein ganz *selbst*

[1]) vgl. o. S. 95.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 460.

seiende Natur ist, in deren Sein nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, das nicht eigene That wäre, und die eben darum auch durch nichts, auch durch Gott nicht, vernichtet werden kann, so verhält sich Prometheus in aller Qual doch Zeus gegenüber als das wahrhaft Gegengöttliche und Ewige, und in grandiosem Trotz ruft er Zeus entgegen:

„So fahr' auf mich der geschlängelte Strahl
Zweischneidig herab, es erzittre die Luft
Vom Donnergekrach und der rasenden Wuth
Wild heulender Stürme; den Erdgrund tief
In den Felsen und Wurzeln erschüttre der Saus;
Und die fluthende See, mit Getös und Gebraus
Aufrauschend gen Himmel, verschütte den Pfad
Der Sterne da droben und schleudre mich selbst,
Von dem starren Verhängniß wirbelnd erfaßt,
In des Tartaros nächtliche Schlünde hinab —
Nichts kann mein Leben zerstören!"

Prometheus ist es, der der Menschheit den Geist gegeben hat, wie auch die Seele des Menschen durch die Urthat erst zu einem wirklichen Selbst wird.

„Hört jedoch, was alles ich
Der Menschheit that, die stumpf zuvor und blöden Sinns,
Durch mich zum Selbstbewußtsein und zur Einsicht kam."

Aber mit dem Geist entsteht Endlichkeit und Qual, nur um solchen Preis erkauft sich die Unabhängigkeit vor Gott; daher die Leiden des Prometheus. „Er büßt für die ganze Menschheit und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen, aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens

nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist.“[1])

Auch Aristoteles hat die wahre Bedeutung des Geistes erkannt, ohne sich aber diese Bedeutung erklären zu können. Obwohl er nichts von einer Ideenwelt wissen will, die über der physischen Materialität steht, so hat er dennoch, eigentlich im Widerspruch mit sich selbst, die Lehre vom *νοῦς ποιητικός* begründet. Das *θρεπτικόν*, das *αἰσθητικόν* und der *νοῦς παθητικός* gehören zu dem bloß Physischen der Seele und sind nur die höchsten Erscheinungsformen in der stetig emporsteigenden Entwicklungsreihe der Wesen, der *νοῦς ποιητικός* aber ist nichts Entstandenes, nichts aus der physischen Materialität Geborenes. Hier reißt der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, der *νοῦς* stammt nicht aus der Natur, er tritt von außen her in die Seele herein als etwas Göttliches: „*λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.*“[2]) Dies hat Aristoteles „mit bewundernswerther Entschlossenheit“[3]) festgehalten, obwohl dadurch sein System einen dualistischen Charakter bekam. Während nun aber der herrschenden Ansicht nach der *νοῦς* des Aristoteles etwas Allgemeines ist, die erkennende Vernunft überhaupt, die nichts Individuelles an sich hat, ist Schelling der Meinung, daß durch alle Prädicate, welche Aristoteles dem *νοῦς* beilegt, das Individuelle desselben gekennzeichnet werde. „Die *ἐνέργεια*, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus

[1]) W. W. 2. Abth. I, 482.
[2]) De Gener. An. II, 3.
[3]) W. W. 2. Abth. I, 458.

besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bot ihm hierfür kein anderes Wort als *νοῦς*. Uns gab eine in dieser Hinsicht erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principien ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist." [1]) Wie dem auch sein mag — jedenfalls hat Aristoteles damit das Richtige getroffen, daß er dem eigentlichen *νοῦς* einen von den übrigen Erscheinungsformen der Seele gänzlich verschiedenen Ursprung zuschrieb und ihn als etwas Göttliches bezeichnete. Er ist damit an eine Grenze gekommen, die von der alten Philosophie überhaupt nicht überschritten werden konnte, nämlich an jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, der nach Schelling nur durch einen Sprung, durch einen Abfall erklärt werden kann.[2])

Das Erste, was zu dem Verständniß dieses Punktes nöthig ist, ist die Einsicht, daß mit dem Wort „Geist" nichts rein Logisches gemeint ist, sondern daß das Hervortreten des Geistes, wodurch sich die Seele ein Selbstsein gibt, eine That ist, die auf einem Wollen beruht. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 459.
[2]) ibidem 460 f.

woran doch bei „νοῦς“ immer zuerst gedacht wird, sondern ein Wollen, das Wollen der Seele, die nach Unabhängigkeit verlangt, ihr Wollen frei haben, „ihren Willen haben“ möchte, wie Alba sagt: „Der König will seinen Willen“. (Im Lateinischen hat das Wort Geist nur Bezug auf ein Wollen: vir ingentis spiritus ist nicht ein Mann von mächtigem Verstand, sondern von mächtigem Wollen.)[1] Dieses Wollen nun, dieses Geist-werden der Seele ist es, wodurch die endliche Welt erst entsteht; die Sinnenwelt ist daher etwas Gewordenes, ein Zustand, also etwas, was auch wieder überwunden werden kann. Diese Vorstellung ist der antiken Philosophie, oder wählen wir gleich den präciseren Ausdruck — sie ist dem Heidenthum fremd. Die Weltanschauung, welche sich in unserem System der rationalen Philosophie entwickelt, ist in ausgeprägtester Weise subjectiver Idealismus, sie ist allein vollkommener Idealismus. Denn es ist die Welt in der Idee, die intelligible Welt, die der Sinnenwelt vorangeht, und es ist die Urthat des Geistes, der Ichheit, wodurch die Sinnenwelt entsteht. Kants Welt der Dinge an sich und die Lehre Fichtes, daß das Ich auf einer That beruhe, durchdringen sich in dieser Anschauung, welche auf die ganze Sinnenwelt den Schatten einer Urthat und einer Urschuld fallen läßt und so etwas Weltveränderndes hat.[2] Darin liegt der tiefgreifende Unterschied dieses modernen Idealismus von der heidnischen Philosophie. Wohl sagt auch Plato, daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommeneren und weit herrlicheren

[1] W. W. 2. Abth. I, 461.
[2] ibidem 466.

Urbildes sei, wohl erkennt er die Macht des bloß Zufälligen, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt ist ihm die sichtbare Welt von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott. Das ist antike Denkart. Der wahre Idealismus dagegen „gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan". „Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist." *Παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, heißt es 1. Cor. 7, 31, die Figur dieser Welt vergeht, sie geht vorüber wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer, sie vergeht sammt ihrer Begierde, welche ihr Wesen und ihr Sein ausmacht, *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ* (1. Joh. 2, 17);[1]) sie ist nichts an sich, nichts Endgiltiges, sondern nur ein Kapitel in der ungeheuren Geschichte des Seienden überhaupt, welche in großen Umrissen und in erhabener Einfachheit darzustellen Schellings Absicht beim Niederschreiben der „Weltalter" war.

Der Urmensch zerreißt durch eine prometheische That die Ideenwelt und eignet sich das unvergängliche Feuer des Geistes an. Dadurch erklärt sich die Endlichkeit, von der auch Aristoteles erkannt hat, daß sie auf logischem Wege in keinen Zusammenhang mit dem rein Ideellen und Ewigen gebracht werden kann, und es thut sich eine gewaltige Ge-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 467 468.

schichte auf, in der die reinen Linien der Idee sich langsam in der widerstrebenden Form der Materie abzeichnen, von der ersten Ausdehnung an bis zum irdischen Menschen, der nur ein verdunkeltes Bild von der Herrlichkeit des Einen Urmenschen ist. Damit kommen wir zu der Frage nach dem Verhältniß des Urmenschen zu der Menschheit, des Einen Menschen zu den vielen Menschen, des idealen zu den irdischen.

Diese Frage schließt drei Aporien in sich. Die erste derselben betrifft das Verhältniß des Menschen zu der physischen Natur. Die physische Natur hat den Menschen als Endresultat: denn zuerst treten die anorganischen, dann die organischen Körper und als deren höchste Vollendung erst der Mensch in das Dasein; und sie hat den Menschen zur Ursache: denn durch die Urthat desselben wird sie erst ermöglicht. Der Mensch ist also zugleich ihr A und ihr O, ihr Erstes und ihr Letztes, sie beginnt durch ihn und sie schließt in ihm. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? — Es konnte zuerst den Anschein haben, als sei die Ideenwelt nur ein subjectiver Durchgangspunkt unseres Denkens, sodaß wir zunächst durch die Betrachtung der Potenzen und ihres Verhältnisses auf einen vollkommenen, makellosen Kosmos gekommen wären, dann aber durch die Vergleichung mit der Empirie erkannt hätten, daß die Potenzen nicht in ungetrübter Zusammenwirkung sein könnten, sondern daß vielmehr eine hemmende, der friedlichen Aufwärtsbewegung gegen das Seiende selbst feindlich entgegentretende Macht auch mit in Erwägung gezogen werden müßte, womit dann erst unsere Vorstellung von der Stellung der Potenzen gegen einander zu einer Uebereinstimmung mit der Realität gelangt wäre.

Die Ideenwelt als solche wäre dann nur das noch nicht fertig ausgedachte Weltbild, nichts *für sich über* der Sinnenwelt *Bestehendes*, sondern eine Station im *subjectiven* Verlauf unserer rationalen Entwicklung. Diese Auffassung ist aber gleich dadurch zur Unmöglichkeit geworden, daß die einzige Stelle, von welcher aus die Endlichkeit erklärt werden konnte, gerade der Gipfel und Schlußstein der Ideenwelt war, nämlich der Urmensch. Würde es sich nur um die Berichtigung einer im Anfang einseitigen Weltanschauung handeln, so könnte man auf diese Erklärung hin wohl verstehen, daß in der menschlichen Seele selbst in Folge des Abfalls nicht alles harmonisch und fehlerlos sei, aber die ganze dem Menschen vorangehende Natur wäre offenbar vor und nach dem Ich-werden des Menschen die *gleiche*, also die Weltanschauung, worauf es doch gerade ankam, wäre damit *nicht berichtigt*. Wäre die Ideenwelt nichts an sich Bestehendes, so müßte die Ursache der *physischen* Materialität nicht erst im Menschen, sondern schon in dem ersten B-werden des A gefunden werden. Dies ist aber nicht die Ansicht Schellings, sondern er nimmt an, daß es eine für sich bestehende Ideenwelt geben müsse, daß über der Sinnenwelt ein von materiellen Raum- und Zeitverhältnissen unabhängiger, ewiger Kosmos vorhanden ist. *Der in der Materie entstandene Mensch ist nicht derselbe*, den wir im *Urmenschen* etwa erst einseitig erfaßt hätten, sondern er ist *eine ganz andere Existenz als der Urmensch*. Darum kann der *Urmensch* der *Anfang* und der *materielle Mensch* das *Ende* der empirischen Welt sein; es ist keine bloß subjective und logische Verschiedenheit zwischen beiden da, sondern eine wirkliche geschichtliche Ent-

wicklung. — Wie aber (fragen wir weiter): wenn dem so ist, wenn eine Ideenwelt wirklich existirt und in dieser die Seele zum Ich wird, so muß doch dieses Ich-werden ein derartiges sein, daß das Ich wie ein Blitz in einem Augenblick aus der Seele hervorspringt; in der Wirklichkeit aber liegen Millionen und Millionen von Jahren zwischen dem Entstehen der physischen Materialität und der Erscheinung des Menschengeistes! Die Antwort darauf liegt in der Ewigkeit der Ideenwelt. In ihr sind nicht nur tausend Jahre wie ein Tag, sondern alles Nacheinander ist in ihr nur ein noëtisches, es gibt in ihr überhaupt keine zeitlichen Entfernungen. Für sie kommt es nur auf die Thatsache an; mit dem Fall des Urmenschen ist die ganze Potenzenreihe in Einem Nu mit hinabgerissen, und das Vor und Nach, welches in der materiellen Welt Millionen von Jahren auseinander liegt, ist für sie in diesem Einen Nu zusammengefaßt.

Die zweite Schwierigkeit liegt in dem Verhältniß des Einen Urmenschen zu den vielen empirischen Menschen. Zunächst ist hier im Allgemeinen zu erwägen, wie die Vielheit der Menschen entstanden sein kann. Schelling gibt in Beziehung auf diese Frage folgende Antwort: „Die Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, ist nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben ist das Individuelle in ihr; mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des

Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, sodaß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten,[1]) wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt außer der Idee — gesetzt ist."[2]) Die Einheit des Urmenschen ist eben nicht eine Einzelnheit, sondern eine Totalität, welche ihren adäquaten Ausdruck im Materiellen nur durch die Gemeinschaft Vieler erhalten kann.

Aber die Wirklichkeit zeigt uns nicht eine gleichartige Vielheit von Menschen, sondern eine Menschheit, die sich durch tiefgreifende Unterschiede in Racen gliedert. Auch diese Erscheinung muß mit der Annahme des Urmenschen in Einklang gebracht werden. — Auf den ersten Anblick hin haben wir das Menschengeschlecht in zwei große Massen geschieden und zwar so, daß das eigentlich Menschliche nur auf der einen Seite zu sein scheint. Der eine, größere Theil ist ausgeschlossen von den gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in andauernder Unfähigkeit, sich in Staaten auszubilden, oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens theilzunehmen, fern von aller über bloß instinktartige Fähigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber des Antheils an dem großen religiösen Proceß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, entäußert. Dagegen ist der andere Theil des Menschengeschlechts von Anbeginn in die

[1]) Fichte.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 464.

größten Unternehmungen verwickelt, wir finden ihn früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, unermüdet im Fortschreiten und fähig, das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind, sodaß wir geneigt sind, nur dieses, alles zu wagen und zu leiden bereite, prometheische, auch in dieser Hinsicht kaukasische Geschlecht als Abkömmling des Urmenschen gelten zu lassen.

Schelling hat in seinen früheren Schriften, ja auch noch im ersten Buch der Einleitung in die Mythologie die Ansicht geäußert, daß die außerhalb der Entwicklung stehenden wilden Völker nicht den Urzustand der Menschheit bedeuten, sondern verwildert, aus dem allgemeinen Urzustand, der ein geistig viel höherer war, herabgesunken seien. So sagt er in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803): „Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche die Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte." [1]) Den Grund dieser Verwilderung sieht Schelling (in der „historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie") in dem Beginnen des mythologischen Processes. Der Zustand, aus welchem ein Theil der Menschheit in die Barbarei versinkt, ist ihm hier nicht mehr ein wirklicher Kulturzustand,

[1]) W. W. 1. Abth. V, 287.

wohl aber ein solcher, von dem aus sich die Kultur entwickeln kann, wie denn auch die Unfähigkeit zur Kultur bei den Wilden der beste Beweis dafür ist, daß diese nicht die anfängliche Menschheit repräsentiren. „Beispiele des erſten, wie man annimmt, noch roheſten, und am meiſten der Thierheit ſich nähernden Zuſtandes in ihnen zu erblicken, iſt ganz unmöglich, ſie widerlegen im Gegentheil aufs Beſtimmteſte den Wahn von einem ſolchen ſtupiden Urzuſtand des Menſchengeſchlechts, indem ſie zeigen, daß von einem ſolchen aus kein Fortſchreiten möglich iſt; ebenſowenig fühle ich mich im Stande, auf dieſe Geſchlechter das Beiſpiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgeſunkener Völker anzuwenden.“ [1])

Nun aber, in ſeinem letzten Werke, verändert Schelling ſeine ganze Erklärung: Die weniger vollkommenen Menſchen finden ſchon einen Platz in der Ideenwelt. — Der eine Theil der Menſchheit, der außerhalb der Kulturentwicklung ſteht, iſt ja keine unter ſich gleiche Maſſe, ſondern er bildet in den ſogenannten Racen eine Stufenfolge von körperlich und geiſtig ſehr verſchieden beſchaffenen Menſchen. (Die Neger, die Mongolen, die Amerikaner, die Malayen.[2]) Freilich könnte man auf den Gedanken kommen, die verſchiedenen Racen als durch ein ſtufenmäßiges Zurückſinken entſtanden zu denken; „aber dieſes Herabſinken (wir wollen es offen geſtehen) hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufſteigende Folge iſt die unſerer Vernunft zuſagende und natürliche“.[3]) Iſt doch auch in der ganzen vormenſch-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 112.
[2]) ibidem 503—507.
[3]) ibdem 502.

lichen Entwicklung dies Fortschreiten vom mehr Materiellen zum Geistigeren, vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren Gesetz; warum sollte es innerhalb der Menschheit umgekehrt sein! Es sind ja auch nicht nur die Racen als solche, welche höhere oder niedrigere Stufen bilden, sondern sie weisen auch in sich selbst Abstufungen und Unterschiede auf, z. B. bei den Negern vom ersten thierähnlichen Zustand bis zum Abyssinier und Aegypter, sodaß jede Race eigentlich ein ganzes Menschengeschlecht darstellt. Alle diese Unterschiede, sowohl die innerhalb der sogenannten Racen, als die der Racen untereinander deuten ganz entschieden auf eine aufsteigende Entwicklungsreihe hin, welche den natürlichen Uebergang von dem Thier zu dem Kaukasier bildet. Nur darf man sich dabei, wie überhaupt bei jeder Entwicklung (vgl. o. S. 126 f.) kein stetiges Uebergehen denken, sondern ein in Stufen stattfindendes, wobei jede höhere Stufe ein Abbrechen und ein Neubeginnen bedeutet. Darum lassen sich auch die Unterschiede durch den Gedanken der Entwicklung nicht einfach verwischen, sondern wir müssen annehmen, daß sie a priori begründet sind, d. h. daß sie aus der Ideenwelt stammen. „Unterschiede, wie von Kaffer, Abyssinier, Aegypter gehen bis in die Ideenwelt zurück.“ [1]) Die Einheit der Racen braucht keine physische zu seyn; sie beruht vielmehr auf dem metaphysischen Verhältniß derselben zu dem Urmenschen. In der Ideenwelt sind sie Stufen, die zu dem Urmenschen hinführen; durch dessen Urthat versinken auch sie in die physische Materialität und haben in dieser Urthat den einheitlichen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 507.

Ursprung, einerlei, ob sie auch physisch zusammenhängen oder nicht. „Mit dieser Einheit ist nun aber unmittelbar auch der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts gegeben. Denn in Ansehung der Wirklichkeit sind die in der Idee vorausgehenden Geschlechter an den Einen gewiesen, welcher dann der durch sich selbst seyn könnende ist; mit diesem und durch ihn treten auch sie erst aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an dem ihm bestimmten Ort." [2])

Wir wenden uns endlich zu der dritten Schwierigkeit, welche das Verhältniß des Menschen zur Erde betrifft, auf welcher er seine Wohnung hat. Es ist die irdische Menschheit, in welcher Schellings Philosophie zufolge der ganze Proceß gipfelt, von dessen erster Ursache auch die gesammte physische Materialität abhängt; in dem irdischen Menschen erscheint der Geist, der „wie Gott" ist, und in dem irdischen Menschen muß sich die Wiederanknüpfung an das Seiende selbst vollziehen. Von dieser Lehre aus ergibt sich mit Nothwendigkeit die Annahme, daß die Erde, obwohl sie materiell betrachtet nur ein winziges, unselbständiges Weltstäubchen ist, dennoch in Beziehung auf die Geschichte des Weltganzen den geistigen Mittelpunkt des Alls bildet, sodaß man in diesem Sinne trotz Kopernikus von einem geocentrischen System sprechen könnte. Weil Schellings Weltanschauung anthropocentrisch ist, muß sie auch geocentrisch sein, wenn auch natürlich nur in übertragener Bedeutung. Wenn meine Ichheit ein Aufzucken jenes gewaltigen Blitzes ist, der das All in die Materialität hinabstürzte,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 508.

wie der Blitz des Zeus den Uebermüthigen in die Nacht des Tartarus hinunterschleudert, zugleich aber auch ein Strahl der aufdämmernden Wiedervereinigung mit Gott, das „Fünklein", wie Meister Eckhart die göttliche Seite des Menschengeistes nannte, wenn ferner der Wendepunkt des ganzen Processes die Erscheinung Christi auf Erden ist, wie es Schelling in der positiven Philosophie ausgeführt hat, so kann es nur Eine Menschheit, nämlich die irdische geben. Denn eine andere Menschheit, d. h. das Erscheinen der Weltseele an verschiedenen Punkten, würde nur eine Wiederholung des gleichen Vorgangs sein können, und zwar bei der Endlosigkeit des sinnlichen Kosmos gleich unendlich viele Mal nebeneinander und nacheinander. Wozu auch, sagt Schelling in der „Darstellung des Naturprocesses", in allen Punkten des Universums eine zur Erscheinung kommende vollständige Unterwerfung des B (also eine solche, die bis zum Menschen fortgeht)! Die Idee bedarf zu ihrer völligen Wiederherstellung keiner extensiven Unendlichkeit; wenn sie nur in Einem Punkt ganz realisirt ist! „So naiv es von einer früheren Menschheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Universum, daß auch die zahllosen unserer kleinen Erde so fernen, von ihr so unabhängigen kleinen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menschen erschaffen seyen, nicht weniger naiv ist es, wenn eine spätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet ist, voraussetzt, daß es überall in diesem wie auf unserer Erde aussehe, überall menschenähnliche Wesen verbreitet und letzter Zweck seyn sollen."[1]) „Der Mensch steht nicht dem

[1]) W W. 1. Abth. X, 311, 312.

Theil (dem einzelnen Weltkörper), sondern dem Ganzen gegenüber, als dessen λόγος, als das es eigentlich seyende, er sich verhält. Er ist das universelle Wesen, eine Eigenschaft, die durch seine gegenwärtige Localisirung oder Beschränkung auf Einen Weltkörper so wenig aufgehoben wird, als seine Verbreitung über alle, die noch von so vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Wesen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll." [1])

Mit der Erkenntniß des menschlichen Geistes als des gegengöttlichen Princips sind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgesetzt, entscheidenden Punkte angelangt. Werfen wir daher, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in der rationalen Philosophie gestellte Aufgabe, das Princip frei vom Seienden, für sich, in seiner Abgeschiedenheit zu haben. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seiende und das, was das Seiende Ist, im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht und so zuerst die Potenzen und dann das Seiende selbst, das Ideal des reinen Denkens gefunden. Dieses nun, was das Seiende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein χωριστόν zu sein, sondern vom Seienden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seiende in Wirklichkeit überführt. Die Folge hiervon war, daß die

[1]) W. W. 2. Abth. I, 491.

Momente des Seienden zu Ursachen wurden und einen Proceß erregten, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip zwar ideal von dem Seienden selbst abgeschieden, aber zu einer realen Absonderung war es damit noch nicht gekommen, weil das höchste Glied der Ideenwelt noch eine vermittelnde und verknüpfende Stellung zwischen Gott und den Potenzen innehatte. Wir sahen aber den Weg zu einer auch realen Trennung vor uns liegen; denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten oder einer außergöttlich realisirten Welt gegeben. Wir nahmen an, daß der letztere Fall eintrete, und wurden so zu einer vollkommenen Separation des Princips weitergeführt, indem innerhalb des vermittelnden a^0 ein Princip außer dem Princip im Ich entstand.

Bei einem Princip außerhalb des wahren Princips kann aber das Denken nicht stehen bleiben, sondern wir müssen im Gegentheil die Möglichkeit in's Auge fassen, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also dem A^0 unterzuordnen und dieses wieder als Princip einzusetzen. „Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbst zugezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.“ [1])

[1]) W. W. 2. Abth. I, 488 f.

II. Der Geist.

A. Die Theorie der Erkenntnißvermögen.

1) Die Aufgabe des Geistes.

Wir haben (S. 134 f.) erklärt, daß dem Geiste ein Wollen zu Grunde liegt, weil er dem Streben der Seele nach Ungebundenheit und Freiheit entspringt. Dabei ist aber ein wichtiger Unterschied festzuhalten: das Wollen der Seele, wodurch sie erst zum Geist *wird*, ist ein ganz anderes als dasjenige des schon *gewordenen* Geistes, in welchem das Resultat jenes ersten oder Urwillens ausgedrückt ist. Das erstere Wollen ist gegenstandslos und will als eine blinde „Sucht" nur sich, das letztere ist als der nachgekommene, gewollte Wille erst der wirkliche Geist, der sich hat, der seiner selbst bewußt ist und sein Wesen nur im Sich-Wissen, im „Ich bin" hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt.[1]) In dem ersten Wollen, solange es noch nicht in Wirklichkeit übergegangen war, besaß der Urmensch noch die Mittlerstellung zwischen Gott und der Welt; der wirkliche Geist aber steht in der That unter einem Verhängniß, d. h. unter Folgen, die mit seinem Hervortreten nicht beabsichtigt waren.[2]) Denn während die Seele durch ihren Abfall die Welt frei von Gott beherrschen zu können glaubte, steht ihr nun die mitgefallene Welt feindlich gegenüber, und ihre Freiheit von

[1]) W. W. 2. Abth I, 462.
[2]) vgl. W. W. 2. Abth. II, 153.

Gott bedeutet nicht das Ergreifen der Herrschaft, sondern die Verstoßung aus der Mittlerstellung.

Was kann nun die Aufgabe des so gestellten Geistes sein? Das wirkliche Bewußtsein ist von der Thatsache einer in physischer Materialität versunkenen Welt erfüllt, deren Entstehung aus einer dem gegenwärtigen Vorstellungsvermögen nicht mehr zugänglichen Region herrührt, die sich zu dem bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, als etwas also, durch das er hindurch muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen.[1]) „Wie aber es durchdringen und seiner Herr werden? Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden."[2]) Der Geist ist nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm die Welt, das „Dazwischengetretene", nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht, sondern im Erkennen überwunden ist; das ist seine Aufgabe. „Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht."[3])

---

[1]) Die Thätigkeit des fertigen Geistes verhält sich zu der empirischen Welt wie bei Fichte die bewußte zu der unbewußten Production des Ichs; auch hier zeigt sich das Eigenthümliche von Schellings späteren Idealismus, indem die Sinnlichkeit von dem Geiste nicht bloß logisch, sondern durch eine positive Geschichte getrennt ist.

[2]) W. W. 2. Abth. I, 463.

[3]) ibidem 516.

2) Die seelischen Vermögen.

Der Geist soll die Welt durch Erkennen überwinden; aber die Grundlagen alles Erkennens sind nicht erst mit dem Geiste gegeben. Die Erkenntnißvermögen gehören nicht bloß dem *νοῦς* an, sondern diesem gehen Fähigkeiten zum Erkennen vorher, welche ihren Sitz in der Seele haben.

Auch in der physischen Materialität tritt die Seele hervor, nur nicht mehr als das Bindeglied zwischen der Ideenwelt und dem Seienden selbst, sondern bloß als das Band der drei Potenzen (vgl. S. 129), also gleichsam mit abwärts gerichtetem Auge. In dieser immateriellen Verknüpfung der materiellen Momente des Seienden liegt die erste Möglichkeit der Erkenntniß begründet, und je mehr jene sich vollendet, desto mehr wird auch das Erkennen hervortreten, von den untersten Formen oder Vermögen beginnend und sich stufenweise verfeinernd. Denn innerhalb dieser Welt ist die centripetale, ausschließende Richtung des B doch nie gänzlich vernichtet, sodaß auch hier noch eine stufenmäßige Entwicklung stattfindet. Dabei bilden nicht nur die seelischen Erkenntnißvermögen eine Stufenfolge, sondern über diesen bauen sich wieder die Momente des geistigen Erkennens auf. Denn mit den seelischen Vermögen sind wir noch im Animalischen überhaupt, noch nicht etwa im Bereiche des specifisch Menschlichen.

Die Seele ist in der Entwicklung der organischen Wesen schon als werkzeugliche, als bewegende und als empfindende Seele hervorgetreten, ehe die Erkenntnißvermögen in ihr aufgehen können. Erst wenn die Stufe der Empfindung erreicht ist, regt sich auch die Fähigkeit zum Erkennen.

Der ursprüngliche Inhalt der Seele ist das Seiende, aber dieser Inhalt ist in der noch nicht erkennenden Seele verborgen und wie im Schlaf befangen. Nun, indem die Seele sensibel wird, öffnen sich ihre Thore für empirische Eindrücke. Ein äußerer Gegenstand kommt mittels der Sinne mit der Seele in Berührung und verändert ihren unmittelbaren Inhalt, das Seiende. Die Seele aber hält das Seiende fest und stellt es wieder her. Damit beginnt das Erkennen. Denn das entsprechend dem Gegenstand veränderte Seiende wird nun durch das Festhalten an ihm der Seele selbst gegenständlich, und sie erhält dadurch ein Bild des ihr Fremden und Aeußeren. Dies ist die Vorstellung, das erste Erkenntnißvermögen der Seele. Nur durch eine solche Wiederherstellung, wodurch das in die Seele eingedrungene Fremde wieder ausgeschlossen und gerade dadurch kennen gelernt wird, läßt sich der Charakter der Sinneswahrnehmungen oder Vorstellungen verstehen, die, wie Aristoteles sagt, Bilder der Dinge ohne ihre Materie sind. Darum kann man auch die Vorstellungen schon Begriffe nennen; nur sind sie bloß potentiell Begriffe, noch nicht wirklich als Begriffe in der Seele gesetzt.

Die nächste erkennende Thätigkeit der Seele besteht darin, daß sie sich zu der Vorstellung oder dem potentiellen Begriff bejahend und verneinend verhält. Das ist das Urtheil. Mit ihm erhebt sich die Seele über die bloße Quantität, welche die Vorstellungen beherrscht, zur Erkenntniß der Qualität.

Der Seele kommt endlich auch die dritte Fähigkeit, das Schließen zu, wodurch die Relation der Dinge erkannt wird. Auch der Schluß fällt noch in die allgemein

animalischen Erkenntnißvermögen, da er eine Funktion der Seele ist; bloß darf man dabei nicht an den durch den Verstand auseinandergezogenen Schluß denken, sondern an eine Thätigkeit, über welche sich das Ich noch keine Rechenschaft gegeben hat, welche nur in dem unvermittelten Erkennen einer Relation besteht, ohne Reflexion darüber. In dieser Beschränkung läßt sich nachweisen, „daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß sind, die dem Verstand den Schluß vermitteln; es sieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß diesem Accidens eine Substanz zu Grunde liege; ebenso, aller Erfahrung voraus, sucht es zu der Wirkung die Ursache. Das müßig stehende Pferd sieht sich nach der Ursache eines ihm unerwarteten Geräusches um; der schüchterne Vogel, das scheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in seiner Nähe nach der entgegengesetzten Seite; nicht der Verstand sagt es ihm, sondern die Seele, von der es allein und insofern noch mehr beherrscht wird als der Mensch.“ [1]) Denn der Mensch ist nicht nur Seele, er ist auch Geist oder Verstand. Wenn man sagt: auch das Thier hat Verstand, so meint man damit, daß auch das Thier (wenn auch ohne Reflexion darüber) die Fähigkeit des Begreifens, Urtheilens und Schließens hat. Diese Vermögen haben aber ihren Ursprung nicht im Verstand, sondern in der Seele.

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 518.

3) Der Geist und die Seele.

Wenn Begriff, Urtheil und Schluß seelische Vermögen sind und nicht dem νοῦς angehören, so müssen wir uns vor allem über das Verhältniß von Seele und Geist klar werden. Denn das unterliegt keinem Zweifel, daß der Mensch bei der Ausübung dieser Erkenntnißfähigkeiten, so oft sie auch bei ihm ohne Betheiligung des Ich, nur auf animalische Weise bethätigt werden, doch in unzähligen Fällen in dem vollen Lichte des Geistes begreift, urtheilt und schließt, ja daß Be- Begriff, Urtheil und Schluß durch die Einwirkung des Geistes erst wirklich im Bewußtsein hervortreten. Dies drängt zu der Annahme, daß einerseits das Materielle des Wissens in der Seele liegt, wie die Seele ja auch vermöge der Sensibilität die Kenntniß der Außenwelt zu liefern hat, andrerseits aber das wissende Subject der Geist oder νοῦς ist. Schelling weist auf eine Stelle in seiner berühmten Rede „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur" (1807) hin, wo es heißt: „Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität . . . . ." „Sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft."[1] Der Geist dagegen ist das thätige (ποιητικός) und eigentlich wissende Princip. Wenn wir in der Darstellung von Schellings dialektischer Methode zeigten,[2] wie die Wahrheit gleichsam durch ein inneres Gespräch zum Vorschein gebracht wird, so ist dabei derjenige Theil, welcher das zu Wissende enthält, die Seele, die Thätigkeit aber, durch welche wir wissen, ist der Geist.

[1] W. W. 1. Abth. VII, 312; s. 2. Abth. I, 519.
[2] s. o. S. 55 f.

Die Seele also ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. „Setzt man in dem bekannten für aristotelisch geltenden Ausspruch an die Stelle des unbestimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, so ist es die gewisseste Wahrheit, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in der Seele war." „Diese bloß wesentliche Wissenschaft ist die unerworbene, voraus (a priori) da seyende, die jeder erworbenen, also wirklichen vorausgehen muß."[1] Im Geist dagegen ist nichts bloß der Materie oder der Potenz nach, er ist nicht Wissenschaft, sondern wissend, aber nur durch sein Verhältniß zur Seele. „Man kann zwar sozusagen täglich hören oder lesen, Aristoteles habe die Seele eine unbeschriebene Tafel genannt, während er dies ausdrücklich vom Verstande sagt.[2]) In Bezug auf die Seele ist das Wissen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Aristoteles der Geist selbst ein Hinzukommendes ist."[3])

Welche Wirkung hat nun der Geist auf die drei seelischen Vermögen, oder mit anderen Worten: welche Veränderung erfahren dieselben, wenn sie in das Selbstbewußtsein, in das eigentliche Wissen erhoben werden? Wir haben schon gezeigt, daß diejenigen Begriffe, wie sie auch das Thier besitzt, nur potentielle Begriffe sind, d. h. Vorstellungen, die zwar von aller Materie befreit, aber doch noch nicht als Begriffe gesetzt sind (vgl. o. S. 151). Die Vorstellung enthält nur die Form des Eindrucks und ist darum der Möglichkeit nach

[1]) W. W. 2. Abth. I, 519.
[2]) Aristoteles, De Anima, III, 4. Kapitel, 14.
[3]) W. W. 2. Abth. I, 520.

schon etwas Allgemeines; aber sie haftet doch noch an der einzelnen Impression und ist bloß der Begriff des einzelnen sinnlich empfundenen Dinges. Erst der Geist erhebt sie zur wirklichen Allgemeinheit, die gerade darin besteht, daß der Begriff von der Bestimmung durch dies einzelne Ding als solches befreit wird. „Der Name, mit dem der Geist ein einzelnes Ding, z. B. als Baum, bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieses Baumes, und selbst nicht bloß den Begriff aller wirklichen, sondern aller möglichen Bäume.“ [1]) Durch diese Befreiung von den einzelnen Dingen zeigt der Geist seine Befähigung, sich aus den Folgen des ersten Abfalls wieder emporzuarbeiten; er schreitet vorwärts in der Lösung der ihm gestellten Aufgabe, die Welt so zu überwinden, wie es ihm allein möglich ist, nämlich durch Erkennen. — Dieselbe Verallgemeinerung erfahren die beiden anderen seelischen Vermögen durch die Einwirkung des Geistes: „auch die Urtheile und Schlüsse also, die in der Seele unausgesprochen sind und stets nur auf das Einzelne sich beziehen, werden zu wirklich allgemeinen, z. B. daß nicht dieses A, sondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.“ [2])

Mit der hier entwickelten Auffassung ist ein richtiges Verständniß des thierischen Seelenlebens ermöglicht. Wir können den höher stehenden Thieren sogar die Fähigkeit zum Schließen nicht vollständig absprechen, und doch haben wir das lebhafte Gefühl, daß dem Thier der eigentliche *νοῦς* fehlt. Dieser Verlegenheit suchte nach der einen Richtung Descartes durch die Annahme abzuhelfen, daß die Thiere

[1]) W. W. 2. Abth. I, 520 f.
[2]) ibidem 521.

nur scheinbar ein der menschlichen Seele ähnliches Innenleben besitzen, in Wahrheit aber bloße Maschinen sind, während andrerseits vergeblich versucht wird, zwischen dem thierischen und menschlichen Bewußtsein eine stetige Entwicklung nachzuweisen, — ein nutzloses Bemühen, da die wirkliche Verallgemeinerung, worin das menschliche Denken sein Kennzeichen hat, vom einzelnen Eindruck aus nur durch einen Sprung zu erreichen ist. Schelling dagegen sagt: auch das Thier ist des Begriffs, Urtheils und Schlusses fähig, weil diese Vermögen in der allgemeinen animalischen Seele begründet sind; aber nur der Mensch besitzt den Geist, welcher der Einzelvorstellung die Allgemeinheit gibt, wodurch das, was im Thiere „unausgesprochen“[1]) ist, seinen Ausdruck in der Sprache finden kann. So ist die Uebereinstimmung von Mensch und Thier zugegeben und dennoch die Kluft, welche zwischen beiden liegt, nicht außer Acht gelassen.

4) Die geistigen Vermögen.

Das wirkliche Erkennen verlangt Selbstbewußtsein und und ist nur durch die Thätigkeit des *νοῦς* möglich. Diese Thätigkeit ist aber so wenig wie die der Seele eine gleichförmige, sondern sie zeigt uns eine aufsteigende Stufenfolge verschiedener geistiger Vermögen.

Zunächst übt der Geist seine verallgemeinernde Wirkung nicht durch einen besonderen Act, sondern durch seine bloße Gegenwart aus; „es ist nicht eine zufällige und vorübergehende, es ist eine bleibende und von seinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zustandes

[1]) s. o. S. 155.

(einer διάθεσις), sondern vermöge seiner Natur ausübt, wie es die Natur (ἕξις) des Lichts ist, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ sind, zu wirklichen zu machen".[1]) Damit haben wir die Stufe des bloß natürlichen Verstandes erreicht, welcher die gemein- d. h. allgemein verständige Erkenntniß der Dinge leistet. Es ist der sogenannte „gesunde Menschenverstand", in dem der Geist nur seiner Natur nach wirkend ist, und in dem darum noch keine individuelle Erkenntniß vorhanden ist, wohl aber die allen Menschen gemeine und in jedem vorausgesetzte.

Darüber erhebt sich der Geist auf eine zweite Stufe, indem er nicht nur durch seine bloße Gegenwart die Erkenntniß des natürlichen Verstandes hervorruft, sondern seinen Willen auf den durch die Seele dargebotenen Stoff richtet. Wie jedes Moment der Entwicklung in Beziehung auf das unter ihm Befindliche actuell, in Hinsicht auf die nächsthöhere Erscheinung aber potentiell und bloße Unterlage ist (vgl. o. S. 65), so verhält sich auch die Erkenntniß des nur natürlichen Verstandes zu der unter diesem stehenden Seele als Actus, zu der durch freien Willen erzeugten Wissenschaft jedoch wieder als Grundlage und bloß potentielle Wissenschaft. „Wir werden also auch nach dieser und über sie die erworbene Wissenschaft setzen, an welcher der Wille Theil hat, wie schon daraus erhellen würde, daß diese Wissenschaft stets nur im Verhältniß, als die menschlichen Zwecke, d. h. die Gegenstände des menschlichen Wollens, sich erweiterten, zugenommen hat und gewachsen ist."[2])

[1]) W. W. 2. Abth. I, 521.
[2]) ibidem 522.

Das höchste Vermögen des Geistes endlich ist das Denken selbst, welches sich mit dem rein und schlechthin Intelligiblen beschäftigt und von aller Materie wirklich geschieden ist, jenes reine Denken, durch welches wir die Potenzen gewonnen haben. Doch sind wir in Hinsicht auf den Stand unserer Untersuchung noch nicht wieder bei diesem gänzlich von dem Sinnlichen losgelösten Denken angelangt, welches wir verließen, indem wir die Potenzen durch die dialektische Methode in einen Proceß verwickelten. Zwischen dem frei erkennenden Geiste und dem von der Materie schon völlig geschiedenen liegt noch ein wichtiges Gebiet, welches wir durchschreiten müssen, ehe das Denken selbst erreicht ist. „Wo wir jetzt sind, da ist dessen Stelle noch nicht; denn es handelt sich ja hier zunächst nur um den Verstand, der das Fremde, Dazwischengetretene sich unterwirft, soweit also noch mit dem Materiellen zusammenhängt".[1] Immerhin aber stehen wir auch mit der erworbenen Wissenschaft schon auf einer Höhe, von der aus die Sinnenwelt zwar nicht verschwindet, aber doch unter uns liegt, ohne uns weiter zu hemmen, sodaß der Geist fähig ist, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenschaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufassen, also es mathematisch zu begreifen, sowie von dem bloß Erscheinenden zur Sache selbst, zum Wesen sich zu erheben, sondern auch, weil er hier als frei wirkend in seinem Wesen (reiner Actus) ist, sich selbst mit dem Denken zu ergreifen.

In der Sinnenwelt ist also damit für den Geist die erste

[1]) W. W. 2. Abth. I, 523.

Ursache, das B völlig in die Potentialität zurückgeführt. Wenn es noch etwas gibt, was den Geist hemmt, d. h. wenn das B auch jetzt noch sein Widerstreben gegen die völlige Unterwerfung unter das Seiende selbst fühlbar machen kann, so ist diese Hemmung nicht mehr in der physischen Materialität, sondern in einem höheren Gebiete zu suchen.

Mit dieser Frage treten wir in die praktische Philosophie ein.

B. Die praktische Philosophie.

1) Der Staat als intelligible Ordnung.

Der ganze Weltproceß besteht in der auf immer höheren Entwicklungsstufen stattfindenden Ueberwindung des B, welches wieder zum —A (resp. A^1), also in Potentialität zurückgeführt werden soll. Die siegreiche zweite Ursache wirkt schon in den Kräften, welche die anorganische Welt gestalten; dann tritt in der organischen Welt auch die dritte Ursache in den Proceß und bildet mit den beiden ersten die materielle Unterlage der immateriellen Seele, welche immer mehr die ihr zukommende Herrschaft über das Sein an sich bringt, bis auch das Urzufällige, das dem Menschen durch That und Schuld allein Eigene seine Existenz findet — der Geist. Durch den Geist werden die Erkenntnißvermögen der Seele zu einem höheren Dasein geweckt, und in der frei erzeugten Wissenschaft gelingt endlich die völlige Ueberwindung des B, sofern es die Grundlage der physischen Materialität ausmacht.

Indem die Möglichkeit des Abfalls in ihren Conse-

quenzen verfolgt wurde, haben wir den langen Weg von der ersten Entstehung der Sinnenwelt bis zu ihrer Ueberwindung durch das Erkennen zurückgelegt. Jetzt fragen wir uns, ob damit das Ziel erreicht ist, ob durch die frei erzeugte Wissenschaft das Band wieder geknüpft werden kann, das die Seele mit Gott verbindet. Die Erfahrung verneint diese Frage: auch der frei erkennende Geist leidet noch an den Nachwirkungen des ersten Abfalls und entbehrt der Gemeinschaft mit Gott. Auch er ist der Unvollkommenheit und Zerreißung nicht ganz entwachsen und unfähig, die alte Einheit wieder herzustellen. Wo ist nun die Möglichkeit, aus der sich eine derartige Hemmung erklären läßt? Die Sinnenwelt ist überwunden und kann nicht mehr als Hemmung empfunden werden; wenn daher der Geist an Schranken stößt, so können diese nur in seinesgleichen, im Menschlichen begründet liegen. „Es leuchtet sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind.“[1]) Als wir die Menschheit ihrer sinnlichen Erscheinung nach betrachteten, fanden wir, daß in der Einheit der intelligiblen Seele schon die Unterschiede der Racen angelegt waren. Aber wenn die Stufenfolge der verschiedenen Racen, also die äußerlichen, empirischen Differenzen schon einer Ordnung in der Ideenwelt entstammen, so müssen wir noch viel bereitwilliger zugeben, daß auch die geistigen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 528.

Schranken, von denen sich das Ich umgeben sieht, in einer intelligiblen Ordnung ihr Urbild haben. „Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligiblen habe.[1]) Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß sie dem ganzen Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn diese nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist, als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet, das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht, zu wollen."[2])

Wir sehen: die neue Möglichkeit einer Hemmung, wie wir sie hier aufgefunden haben, führt uns auf die Erschei-

---

[1]) vgl. o. S. 139.

[2]) W. W. 2. Abth. I, 528.

nung des Staates hin, als einer dem einzelnen Menschen gegenüberstehenden und von ihm unabhängigen, weil der Ideenwelt entstammenden Ordnung, einer Ordnung, die der Vernunft entspricht, aber nicht der Vernunft des menschlichen Individuums, sondern der Vernunft in der Ideenwelt, die von dem Einzelwillen nicht abhängig ist, weil sie ihm vorhergeht. In der Ideenwelt selbst gibt es noch keinen Eigenwillen und daher auch keinen Gegensatz zwischen diesem und der allgemeinen Ordnung; in der Sinnenwelt aber tritt die Ordnung dem durch die Urthat entstandenen Einzelwillen als eine fremde Macht gegenüber, nämlich als ein Gebot, das Unterwerfung fordert. Diese Macht ist innerlich das Gewissen, äußerlich der Staat. „Es geht also ... der wirklichen oder äußeren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte, und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der

Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte." [1])

Diese Vernunft aber, welche der staatlichen Ordnung zu Grunde liegt, ist die praktische Vernunft, weil ihr intelligibler Inhalt dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt und Unterwerfung von ihm heischt; und die Philosophie, die sich mit dieser Ordnung und ihrem Verhältniß zum einzelnen Menschen beschäftigt, ist praktische Philosophie.[2])

Die intelligible Ordnung weist jedem Einzelwesen einen bestimmten Platz an, auf den es ein Recht hat. Wir haben aber noch einen Umstand in Erwägung zu ziehen. Wo eine Ordnung ist, da ist Ungleichheit; wie die Harmonie nur durch das Zusammenklingen verschiedener Töne möglich ist, so schließt alle Ordnung auch Ungleichheit ein. So verhält es sich daher auch mit der intelligiblen Ordnung, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist; die Seele, der er entstammt, ist nicht einer einzelnen Art von Dingen sondern dem ganzen Seienden gleich, sie enthält also (der Potentialität nach) alle möglichen Stufen und Unterschiede in sich, sodaß bei der Verwirklichung dieser Möglichkeiten hier, wie in einer zweiten und höheren Welt, alle Stufen des Seins von der niedrigsten bis zur höchsten erscheinen müssen, also eine Stufenfolge entsteht, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem letzten Zweck näher oder weiter abstehen. Darum soll in dieser Welt jedes Menschenleben nicht sich, sondern die Gesammtheit zum Zweck haben, einerlei ob ihm in dem Gemälde

[1]) W. W. 2. Abth. I, 533.

[2]) ibidem 532, 534.

des Alls ein helleres oder dunkleres Licht, in der Harmonie des Ganzen ein schwacher oder ein stärkerer Ton angewiesen sein mag, wenn es nur seine Stelle rein erfüllt, — wie sich Strauß sein Ende wünscht:

Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein
Dieser letzte Schimmer,
Dieser Ton nur sein!

„Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß, als er der Gesammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; er dient, der Feldherr herrscht, aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man sagen: derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient.“ [1])

Diese Unterschiede aufzuheben wäre ein vergebliches Bemühen; denn sie schreiben sich nicht erst aus der Welt der Freiheit her, sondern sind schon in der intelligibeln Welt vorgesehen und hypothetisch durch die Idee vorherbestimmt. Darin beruht das schon von Aristoteles ausgesprochene Gesetz, daß keine Art von Gemeinschaft aus lauter Gleichen bestehen kann. Diese Erkenntniß, die Aristoteles als ein allgemeines Naturgesetz gilt, entspringt der Macht, die nicht jedem das Gleiche, sondern jedem das Seine (suum cuique) zutheilt und jedem die Stelle anweist, welche auszufüllen er von Natur aus berechtigt ist und die zu überschreiten ihm selbst verderblich wird, jene Macht, die als Quelle des ewigen und allgemeinen Rechts, wie sie das Alterthum in der Dike feierte, eine selbständige,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 529.

von den Menschen und von Gott unabhängige Herrschaft ausübt.[1])

2) Der Staat und das Individuum.

Der Staat entspringt der Vernunft, aber nicht der subjectiven und trüglichen des Individuums, sondern der in dem Seienden selbst wohnenden Vernunft, die sich den individuellen Willen unterthan macht. Damit schwindet der Wahn, als ob der Staat durch individuelle Vernunft, also durch eine freiwillige Uebereinkunft, durch einen Vertrag entstanden sein könnte. Viele haben das falsche Ideal eines solchen „Vernunftstaats", wobei unter Vernunft nicht die objective, in den Dingen selbst wohnende, die z. B. eine natürliche Ungleichheit fordert, gemeint ist, sondern die Vernunft des Einzelnen. „Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjectiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen machen zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind diese Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlosseneren dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit, diesen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und absolute Berechtigung auszurufen, zu diesem Ende über das bloß Geschichtliche hinaus auch ins Uebergeschichtliche greifend, alle Unterschiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für sich hatten,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 530 f.

wie Eigenthum und Besitz, wodurch zuerst der Mensch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit sich erhebt, die aber, weil Ausschließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle diese, vornemlich aber ‚alle Obrigkeit und Gewalt' aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf dessen Ankunft das Christenthum die arme blödsinnige Menschheit vertröstet, den Himmel auf Erden einzurichten." [1])

Weil der Staat nicht aus der individuellen Vernunft stammt und weil seine Ordnung nicht in das Machtbereich des Einzelwillens fällt, wird er von diesem natürlicher Weise als *Schranke* empfunden. Die Seele wurde individuell, um die Herrschaft für sich zu haben, und nun tritt ihr gerade in Folge dieser That die vorher mit ihr in Einheit befindliche intelligible Ordnung als *fremdes* Gesetz entgegen, das sich dem Willen des Individuums als etwas nicht Gewolltes auferlegt. Die Folge davon kann nur Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz sein und darum das Bestreben, sich von diesem zu befreien und den eigenen Willen zu haben, ein Bestreben, das sich zunächst einfach durch die *Uebertretung* des Gesetzes kund zu geben sucht, gegen das aber die *Staatsmacht verhindernd*, oder (wenn die Verletzung des Gesetzes schon geschehen ist) *rächend* eintritt.

Mit der Annahme, daß das Gesetz auf der intelligiblen Ordnung beruht, könnte man die persönliche Freiheit für unverträglich halten. In Wahrheit kann aber das Individuum überhaupt erst frei sein, wenn unabhängig vom Willen

[1]) W. W. 2. Abth. I, 537 f.

des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Nur so kann das Individuum eine Gesinnung haben, nur so wird es zur Person. „Man pflegt zu sagen, der Staat, oder, wie Kant näher bestimmt, die juridische Gesetzgebung sey gleichgültig gegen die Gesinnung: man würde richtiger sagen, sie betrachtet sich als die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung unmöglich wäre, sie kann nicht fordern, was durch sie erst möglich wird." Das ist die erste Wirkung der thatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Person erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Person. Person ist das Subject, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen. Außer der thatsächlich bestehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung und wäre der Einzelne unverantwortlich."[1]) Denn wenn nur Einzelwillen existirten, so würde überhaupt keine Ordnung entstehen, es müßte der Krieg Aller gegen Alle herrschen, wie ihn Hobbes als den natürlichen Zustand annimmt, und damit wäre sittliche Freiheit und Zurechnung oder Verantwortlichkeit ausgeschlossen. Ein Beweis hierfür ist auch das Vorgehen des Staates gegen den Uebertreter des Gesetzes durch die Strafe: für den Staat verliert derjenige, der sich gegen das Gesetz vergangen, am meisten aber wer sich gegen ihn selbst empört und so außer den Staat gesetzt hat, den nur durch den Staat ermöglichten Vorzug, eine Person zu sein, und wird der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt) beraubt. Aus diesem Grunde ist die

[1]) W. W. 2. Abth. I, 536.

gegebene Auffassung des Staates ein praktisches Postulat.

Der Staat ist ein Gesetz für die Gemeinschaft, ein Gesetz für das Geschlecht. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Da der Staat sich nur in dem Geschlecht verwirklichen kann, so bekommt er dadurch eine geschichtliche Seite. In dieser Geschichte ist der Zufall nicht ausgeschlossen, weil die staatliche Ordnung thatsächlich existirt. Denn von keinem Seienden ist der Zufall auszuschließen, alle empirische Existenz rührt ja selbst von dem Urzufälligen, der ersten That, her. Aus diesem Grunde ist wenig Verstand in der Annahme, daß sich in der geschichtlichen Entwicklung des Staates je ein reines Vernunftreich verwirklichen könne, welches schließlich auch nur das „Paradies aller Mittelmäßigkeit" sein würde.[1]) Aber das muß man trotz der Macht des Zufalls festhalten, daß die Entwicklung im Ganzen durch die über den besondern Formen und Gestaltungen schwebende Idee des Staates bestimmt ist. Weil diese Idee nicht dem Individuum entspringt, zeigen die Anfänge der Staatenbildung eine von der menschlichen Intelligenz unabhängige Entstehung, sie treten blindlings, unerkannter Weise hervor, sodaß der Verstand erst nachkommt und der vollkommen begriffene Staat nur fortschreitender Weise erreicht wird. Die verschiedenen Momente dieser Entwicklung zu ermitteln, ist Aufgabe der Geschichtsphilosophie. Im Großen betrachtet beginnt der Staat mit der natürlichen, bewußtlosen Monarchie welche in der Herrschaft eines Einzelnen erst über die Familie,

[1]) W. W. 2. Abth. I, 539.

dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme besteht, wodurch sich ein Volk bildet.[1]) „Gleichwie die intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die von selbst sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daseyn in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt)."[2]) Von dieser natürlichen Monarchie geht der Weg, wie es das Loos der Menschheit ist, durch den Gegensatz, nämlich durch republikanische Ideen hindurch zu der selbstbewußten Monarchie fort. Diese ist auch den höchsten Kulturzuständen gewachsen; denn ihr Wesen besteht kurz gefaßt darin, daß sie als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt.[3]) Die Freiheit bedarf als fester Unterlage des Zwangs und der Nothwendigkeit, wie die höheren Potenzen die Ausschließlichkeit der ersten voraussetzen. Wehe denen, die es versuchen, die Freiheit zur Grundlage zu machen — sie rufen als Product den Zwang hervor und zwar den schlimmsten, den es gibt.

3) Der Staat und die Gesellschaft.

Der Staat macht die Gesinnung möglich, indem er einerseits dem Individuum als eine unabhängige Macht gegenübersteht, an welcher es seinen innern Gehalt erproben kann, andrerseits aber sich mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und dadurch Raum für die freiwilligen Tugenden läßt, z. B. Billigkeit (diejenige Gesinnung, durch welche man sein Recht nicht zum Nachtheil anderer auf die Spitze

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 540.
[2]) ibidem 533.
[3]) ibidem 540.

treibt, sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn man dafür auch das Gesetz zu seinem Beistand hätte), Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Mittheilsamkeit, Wohlwollen ꝛc. Durch diese Tugenden erhebt sich über der unfreiwilligen Gemeinschaft des Staates die höhere, welche wir die Gesellschaft nennen. Der Staat ist also dazu bestimmt, der Träger der Gesellschaft zu sein.

Er kann aber auch die Entwicklung der Gesellschaft hemmen oder abschneiden, wie umgekehrt von der Gesellschaft der Versuch ausgehen kann, den Staat zu schwächen oder sich zu unterwerfen. Dadurch entstehen neben den hauptsächlichen Staatsformen (der monarchischen und republikanischen) noch weitere Gestaltungen des politischen Lebens. Hat das staatliche und monarchische Princip so sehr die Oberhand, daß den freiwilligen Tugenden kein Raum, der Gesellschaft keine Entwicklung gestattet ist, so bildet sich die Form der Despotie aus. Es ist kein Zufall, daß die ersten großen Reiche des Morgenlandes, welche den Anfang der uns bekannten Geschichte bilden, Monarchien despotischer Art waren; denn in den Anfängen der Menschheit konnte die Gesellschaft noch keinen hohen Standpunkt erreicht haben und mußte demgemäß der Staatsgewalt gegenüber machtlos sein. Wird dagegen der Staat von der Gesellschaft überwältigt, so entsteht die Demokratie. Auch das ist kein Zufall, daß die Aufgewecktesten und Geistvollsten der Hellenen von dem ersten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verschiedene Zwischenstufen nach dem glorreichen Ende der Perserkriege zu jener Form entschiedener Volksherrschaft fortgingen, bei welcher sich die Gesellschaft zum Träger des Staates machte und dieser den Fluctuationen

derselben preisgegeben war. Der Unterschied des strengen Despotismus und der Demokratie, welche der Persönlichkeit und dem Talent freien Spielraum läßt, zeigt sich auch in Kunst und Wissenschaft wirksam. „Denn wo Despotismus herrscht, ist auch Wahrheit und Schönheit einem unüberschreitbaren Typus unterworfen; wo die Gesellschaft frei geworden, streben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorschrift, sondern allgemeine und freiwillige Zustimmung zum Gesetz erhebt." [1])

Ist mit diesen Staatsformen eine mangelhafte Bildung in Existenz getreten, so verhält es sich ganz anders mit Rom, und es ist ein erhebendes Schauspiel, zu sehen, wie dieses Volk seine Bestimmung erfüllt, die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung zu bringen. Denn wie hier von der einen Seite der Staatszweck über allem steht und selbst das Priesterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Personen waren, so ist andrerseits das individuelle Moment, die Person das höchste Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den ersten Anfängen bis zur vollständigen Ausführung in für alle Zeiten mustergiltiger Form fortgebildeten Gesetzgebung geworden, also Staat und Individuelles zur vollsten Harmonie verschmolzen. — Der Grundcharakter des römischen Staates blieb immer monarchisch, auch solange die Form republikanisch war: „Republik war die Form, monarchisch im höchsten Sinne der Geist des Staats selbst, denn er konnte nicht so gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck seyn, ohne vom Gedanken der absoluten

[1]) W. W. 2. Abth. I, 541—543.

Ein- d. h. der Weltherrschaft erfüllt und getrieben zu seyn."[1])

Mit der Erkenntniß, daß in Rom der Staat und die Herrschaft ausschließlicher Zweck war, hat man auch den wahren Grund seines Unterganges: Rom ging zu Grunde an dem erreichten Zwecke. Der Staat war den Römern innerlich alles in allem, und er umspannte äußerlich die ganze bekannte Welt. Damit war das erstrebte Ziel erreicht, der Staatsbegriff war hierdurch soweit ausgedehnt, als es überhaupt möglich war; aber durch diese höchste Anspannung zerriß der Staat und bildete nur die Unterlage für die überpolitische Macht, die allein befähigt war, ein Weltreich nicht nur zu schaffen, sondern auch zu halten — die religiöse Macht des Christenthums.[2])

Später wollte sich die religiöse Macht auch als Staatsmacht zeigen, und so entwickelte sich die falsche Theokratie, gegen die durch die Reformation protestirt wurde. Diese war die eigentliche That des deutschen Volkes. „In diesem großen Ereigniß hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Idols übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst sein wird."[3])

[1]) W. W. 2. Abth. I, 543, 544.
[2]) ibidem 544—546.
[3]) ibidem 546.

Ein anderes ist die Empörung gegen den Staat. Allerdings kann die staatliche Ordnung von dem Individuum und der Gesellschaft als harter Druck empfunden werden, wie dies besonders bei der Wiedererhebung des rein staatlichen Princips der Fall war, welche als ein Gegenstoß gegen die theokratische Richtung in der Gestalt Ludwig XIV. ihren Culminationspunkt erreichte. Aber eine Veränderung der Verfassung darf nur auf gesetzlichem Wege erstrebt werden. Wer den Staat selbst in seiner Grundlage aufzuheben sucht, macht sich des schwersten Vergehens schuldig. Mit Recht gilt der praktische Versuch der Staatsumwälzung als ein Verbrechen, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird.[1]) Und auch die bloß theoretische Richtung, die Doctrin, die den Staat so viel als möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchte, ist auf das Entschiedenste zu verurtheilen. Ist sie doch das directe Gegentheil der Wahrheit! Denn der Staat vertritt die intelligible Ordnung, die der Mensch als Individuum verloren hat, er ist nicht eingesetzt, um dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe: was er fordert, sind wir ihm schuldig, d. h. es ist eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Daher ist, wie wir schon angeführt haben,[2]) das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz die Antwort auf jene That, durch welche sich der Mensch außer der Vernunft gesetzt hat, und nichts ist verkehrter als die Doktrinen, welche statt der autonomen Vernunft, die über dem Seienden schwebt, zur Darstellung des Staats-

[1]) W. W. 2. Abth. I, 547.
[2]) s. o. S. 162 f.

begriffs die im Dienste des endlichen Ich stehende Vernunft für genügend, ja diese für die Vernunft selbst halten. Diese ganze Anschauungsweise erklärt sich aus der in gewissem Sinne natürlichen Anmaßung des Ich, das, nachdem es einmal durch ein Sichwollen entstanden ist, nun auch ganz sein selbst sein will und, sich mächtiger als die Vernunft fühlend, auch eine Vernunft für sich erschafft. „Es ist diese, wie gesagt, im Dienste des Ich stehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretisches, sondern ein praktisches Interesse vorwaltet, nur zugleich sophistisch seyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, d. h. der unterschiedlosen Massen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfassung doch nicht zu vermeiden ist, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, seyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk selbst, Unterthan als vereinzelte Menge.“ [1])

4) Das Sittengesetz.

So verbrecherisch die Versuche sind, den Staat äußerlich, durch seine Zerstörung zu überwinden, so gerechtfertigt ist das diesen Versuchen zu Grunde liegende Streben des Ich, welches sich nicht durch eine von ihm unabhängige Macht unterjochen lassen will. Wenn nun die Freiheit in Beziehung auf das Verhältniß des Individuums zum Staat immer nur eine beschränkte sein kann, so gibt es bloß eine Möglichkeit, die Freiheit vom Staat zu erringen. Das Ich muß ihn innerlich überwinden, indem es sich auf die höchsten, geistigsten Interessen des Menschenlebens richtet, über welche die bloß äußerlich wirkende Staatsmacht keine Gewalt hat, für welche

[1]) W. W. 2. Abth. I, 548.

der Staat nicht der Zweck ist, sondern nur die unerschütterliche, nothwendige Grundlage.[1]) „In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden,“[2]) nämlich als eine Hemmung des Geistes, welche überwunden werden muß, nur auf richtige Art.

Aber hier kommt es erst völlig zu Tage, worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat: in dem sich das Individuum auf die innere und geistige Welt richtet, erfährt es, daß es hier noch viel unbedingter unter einer ihm fremden Macht steht als in seinem Verhältniß zum Staat. Denn dieselbe intelligible Ordnung, dasselbe Gesetz, welches äußerlich den Staat bildet, ist innerlich, wie wir schon erklärt haben,[3]) das Gewissen oder das Moralgesetz. Und was ist die Macht des Staates gegen die Gewalt, mit der das Gewissen mit unerbittlicher Richterstimme in die dunkelsten und verborgensten Tiefen des Herzens hineinruft? „Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern, d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innere, ins Herz geschriebene Gesetz bleibt und ist nur um so dringender.“[4]) Die Freiheit vom Staat ist nichts weniger

[1]) W. W. 2. Abth. I, 550.
[2]) ibidem 553.
[3]) s. o. S. 162.
[4]) W. W. 2. Abth. I,553, 554.

als die Freiheit überhaupt, mit ihr ist erst der äußerliche Theil jener Hemmung überwunden, die oben charakterisirt wurde.[1]) Durch den Abfall von Gott wurde nicht nur das Band zwischen Gott und der Seele zerrissen, sondern es schied sich auch in dieser selbst der individuelle Geist von der intelligiblen Ordnung, welche in der Seele herrschte. Das Moralgesetz ist darum durch die Urthat des Menschen vom Ich und von Gott gleicherweise losgetrennt, und so lange diese Trennung besteht, kann das Ich nicht frei, nicht glücklich sein. „Von Gott getrennt ist es unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht. Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmischen zu wollen. Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey.“[2])

Vergeblich aber sucht das Ich als Ich mit dem Moralgesetz in Einklang zu kommen. „Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung, eine um so natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erscheint. Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, — als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Jota nachläßt, und selbst wenn ihrer Forderung völlig Genüge geschieht, keinen Dank dazu gibt.“[3]) Wird aber auch dieser Widerwillen bekämpft, so kommt es doch nicht zum Frieden. Nicht nur das Individuum, auch

[1]) s. o. S. 160 f.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 554, s. Anm.
[3]) ibidem.

das Gesetz, das ja gleichfalls bloß durch die allgemeine Zerreißung, den Urgrund aller Mangelhaftigkeit, zum eigentlichen Gesetz wurde, ist unvollkommen: fehlt dem Individuum die intelligible Ordnung, so geht dem Gesetz das Persönliche und die Rücksicht auf alles Individuelle ab. Darum wird das Ich trotz des redlichsten Strebens zu keiner innerlichen Uebereinstimmung mit dem Gesetz gelangen, immer wieder wird ihm die eigentliche moralische Gesinnung fehlen, „ein freiwillig lustig Herz," wie Luther sagt, und statt daß die Ungleichheit zwischen dem Menschen und dem kategorischen Imperativ des Moralgesetzes verschwände, wird sie vielmehr immer stärker hervortreten, sodaß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze sittliche Leben als brüchig erscheint. „Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredlen zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner Freudigkeit kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen."[1])

Worin wird nun diese Einsicht bestehen? Das Ich wird erkennen, daß es zwischen der Selbstheit und dem Gesetz keine Vereinigung gibt. Soll Friede entstehen, so muß Eines weichen. Das Gesetz aber steht unerschütterlich und über den Willen des Individuums erhaben da. Also bleibt nur das Eine übrig, daß der Geist seine

[1]) W. W. 2. Abth. I, 555 f.

Selbstheit, die doch gegen das Gesetz nicht aufkommt, freiwillig dahingibt. Damit ist das Ziel des Sittengesetzes erreicht. Auf die Selbstheit verzichten: das ist die Grundforderung, welche die Moral an uns stellt, und nur so kann ihr Genüge geschehen. Vergiß dein Ich so, daß dir deine eigene Person nicht mehr gilt als „der Geringsten einer"! Liebe deinen Nächsten, statt dich selbst zu lieben, und laß das egoistische Princip in dir auch durch feindliche Herausforderung nicht mehr hervorlocken! Nicht nur Nächstenliebe, sogar Feindesliebe verlangt das Christenthum. Die Feindesliebe ist die höchste Forderung, die an das Ich gestellt werden kann. Sie ist nur möglich bei dem, der seine Selbstheit ganz und ohne Rückhalt hingegeben hat und darum auch nicht mehr in seinem Selbst verletzt werden kann; fügen wir hinzu: sie ist nur wirklich in dem Bilde des Einen, der sich selbst opferte in unendlicher Liebe zu derselben Menschheit, welche ihn zum Opfer gemacht hat. Für den sündigen Menschen, in welchem nicht das Wort, d. h. seine sittliche Aufgabe, Fleisch geworden, dessen Fleisch vielmehr sich dieser Aufgabe gegenüber immer als schwach erweist, ist damit nur ein unerreichbares Ideal aufgestellt. Man hört so oft die Ansicht, daß die Forderung der Feindesliebe „ungermanisch" sei. Das ist schief — sie ist nicht ungermanisch, sondern übergermanisch, nämlich überhaupt übermenschlich, der Grenzbegriff des Sittengesetzes.

5) Das contemplative Leben.

Durch das Aufgeben der Selbstheit kann das Ich den außergöttlichen und unheilvollen Zustand, in dem es sich befindet, nicht einfach vernichten, d. h. es vermag das Band,

welches es durch seinen Willen zerrissen hat, nicht auch durch den eigenen Willen allein völlig wieder zu knüpfen, sodaß es dieselbe Stellung zwischen Gott und den Dingen bekäme wie die Seele in der Ideenwelt. Das Ich kann sich nicht zerstören, es hat nur die Möglichkeit, sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. Indem es dieses thut, hat es keine andere Absicht, als der Unseligkeit des Handelns sich zu enthalten, vor dem Drängen des Gesetzes in's beschauliche, contemplative Leben sich zu flüchten. Wenn aber damit das Ich auch nicht ganz verschwindet, so vollzieht sich doch in diesem Moment eine große Umwälzung. Mit dem Schritt aus dem thätigen in das contemplative Leben tritt das Ich auf Gottes Seite hinüber;[1]) denn der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, der er ursprünglich entstammt, die Seele aber ist ihrer Natur nach das, was Gott berühren kann. Das Eingehen des Ich in's contemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden Gottes, und wenn dieses neue Anknüpfen auch nur ein ideelles ist, so geht dem Menschen dabei doch ein Nachgefühl „von jenem höchsten Glück" auf, welches er in der Ideenwelt genossen hat.

Dieses Wiederfinden Gottes aber hat verschiedene Stufen, welche als ebensoviele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Es ist natürlich, daß die erste Empfindung des wieder seelisch gewordenen Ich der innerliche Zug nach Gott hin ist, wie er in der mystischen Frömmigkeit seinen Ausdruck findet, sei es, daß nur die

[1]) W. W. 2. Abth. I, 556.

ſanfte Anziehung zwiſchen Gott und der Seele betont wird, oder daß das Hauptgewicht auf den vorausgehenden Act der Abnegation ſeiner ſelbſt gelegt wird, welche darin beſteht, daß der Menſch ſich ſelbſt und alles andere mit ihm zuſammenhängende, bloß zufällige Sein möglichſt zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) ſucht. „Fénelon in ſeiner Démonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbſtheit mit nous désapproprier de notre volonté aus (dem Eigenthum unſeres Willens entſagen) und ſchildert dieſe myſtiſche Frömmigkeit mit den Worten: ‚Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dépendent du corps. L'unique chose, qui est véritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien retenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre répugnance en propriété, fait un larcin à Dieu'." [1])

Die zweite Stufe iſt die Kunſt, in der ſich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht. Sie betrachtet es als ihre höchſte Aufgabe, göttliche Perſönlichkeit hervorzubringen und dadurch zu dieſer ſelbſt durchzudringen. Es kann widerſprechend erſcheinen, daß die Kunſt, die ſich doch handelnd in der Außenwelt bethätigt, zum contemplativen Leben gerechnet werden ſoll. Sie iſt aber inſofern doch contemplativ, als

[1]) W. W. 2. Abth. I, 557, Anm.

die wahre Kunst in der völlig selbstlosen Production besteht, als das Entzückende nur geschaffen wird, wo der Geist Seele geworden ist, — „was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht daß sie es wüßten oder verständen, sondern durch die wahre Bestimmung ihrer Natur".[1]) Außerdem ist ja die erste und innerste Bedingung alles Producirens in der Kunst etwas Contemplatives, nämlich das künstlerische Schauen (Schauen im weitesten Sinne genommen). Wo dieses stark genug vorhanden ist, wird, „was in tiefer Brust uns da entsprungen", auch den Weg zur äußeren Darstellung finden, z. B. „den langen Weg aus dem Auge durch den Arm in den Pinsel". Wenn dabei so manches verloren geht, wie Conti in der Emilia Galotti klagt, so ist dies gerade ein Beweis dafür, daß die erste, reinste und vollkommenste künstlerische Production der innere Vorgang ist, wodurch sich mannichfaltige Figuren, Töne, Gefühle und Gedanken zu einem schönen Ganzen zusammenfinden, ein Vorgang, in dem die hier dargelegte Philosophie offenbar die durch den Verzicht auf das Ich neu aufgetauchte Fähigkeit erkennen muß, eine Beziehung zu den harmonischen Verhältnissen der Ideenwelt durch Uebereinstimmung oder Contrast hervortreten zu lassen. Wo diese Fähigkeit fehlt, kann alle äußere Geschicklichkeit kein wahres Kunstwerk zu Stande bringen.

Die dritte und höchste Stufe des unselbstischen Lebens ist die contemplative Wissenschaft. Diese geht nicht mehr von dem praktischen und bloß natürlichen Wissen aus, sondern sie beschäftigt sich lediglich mit dem Intelligiblen,

---

[1]) W. W. 2. Abth. I, 557 f.

dem im reinen Denken Möglichen und findet so die Unterschiede im Möglichen — die Potenzen. Man sieht: die contemplative Wissenschaft ist nichts anderes als die von uns dargestellte rationale Philosophie, die also an dieser Stelle sich selbst erreicht; „zu bemerken ist, daß die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft hier selbst als Moment der Entwicklung eintritt".[1])

Ehe wir untersuchen, inwiefern damit der Abschluß der rationalen Philosophie erreicht ist, beschäftigt uns noch eine andere Frage. — Der Gegenstand der contemplativen Wissenschaft ist das im reinen Denken Mögliche, der kantische Inbegriff aller Möglichkeiten, der allgemeinen Wesenheiten, die abgesehen von aller Wirklichkeit ewig nur so möglich sind, wie sie im reinen Denken entwickelt werden. (Denn ob ich einen Kreis wirklich construire oder nicht, ist für die Wesenheit des Kreises völlig einerlei.) Der Inhalt des reinen Denkens besteht also in dem, was das Mittelalter die veritates aeternae, die ewigen Wahrheiten genannt hat.[2]) Sie bilden das Allgemeine und Apriorische, wodurch bestimmt wird, was existiren muß, wenn etwas existirt, das „Was" welches, um wirklich zu existiren, eines „Daß" bedarf. Da sie nun in der contemplativen Wissenschaft Gegenstand eines wirklichen Erkennens sind, so fragt es sich, wo das „Daß", zu suchen sei, welches sie Ist. Diese Frage, wodurch die rationale Philosophie sich über sich selbst Rechenschaft zu geben sucht, berührt die äußerste Grenze des noch innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft Möglichen; ihre Beantwortung durch Schelling findet sich in der „Abhandlung

[1]) W. W. 2. Abth. I, 558, Anm. 2.
[2]) vgl. o. S. 67, 72.

über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche den Schluß der negativen Philosophie bildet.

Daß die ewigen Wahrheiten nicht von unserem subjectiven Belieben abhängig sind, versteht sich von selbst. Man hat daher versucht, sie mit der allgemeinen Natur des Selbstbewußtseins in Verbindung zu bringen, sodaß sie, a priori für jedes Ich geltend, in der Ichheit überhaupt begründet wären. Dieser Erklärung, die durch Kant und Fichte vertreten wird, kann aber Schelling unmöglich beipflichten; denn ganz abgesehen davon, daß dieselbe in consequenter Durchführung das Ich zum obersten Princip machen muß, während es bei Schelling erst durch den Abfall entsteht, treten der negativen Philosophie zufolge die ewigen Wahrheiten gerade nur dann hervor, wenn das Ich verschwindet, im contemplativen Leben. Die Frage nach der Quelle der ewigen Wahrheiten muß sich daher nicht auf das Ich, sondern auf das Verhältniß derselben zu dem Geiste richten, der über dem Ich steht und über allem Seienden — zu Gott. Kann Gott die Ursache der ewigen Wahrheiten sein?

Damit erheben sich aber große Schwierigkeiten, welche die Philosophie schon sehr beschäftigt haben. Descartes meint, die veritates aeternae hängen von Gottes Willen ab, gerade wie die übrigen Dinge. Der Wille ruft aber nicht das ewig Mögliche hervor, sondern das Wirkliche, und was der Wille Gottes geschaffen hat, könnte er auch wieder vernichten, wie Bayle mit Recht hervorhebt. Die ewigen Wahrheiten würden also in diesem Fall ihren nothwendigen und aprioriſchen Charakter verlieren, es gäbe keine Erkenntniß a priori mehr, und die Mathematik wäre bloße Erfahrungs-

wissenschaft, während doch in Wahrheit weder Punkt noch Linie in der Erfahrung vorkommen.

Leibniz nimmt an, nicht der Wille, sondern der Verstand Gottes müsse, unabhängig von dem göttlichen Willen, die Quelle der ewigen Wahrheiten sein. Aber wenn der Verstand dieselben schafft, so ist nicht abzusehen, wie er sich hierin vom Willen unterscheiden soll,[1]) wenn er sie nur findet, so sind sie auch ohne ihn da.

Dies führt uns auf die Erkenntniß, daß auch in Gott nicht seine individuelle Seite der Sitz des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen sein kann. Das Nächstliegende ist, an die Vernunft zu denken. Aber eine von Gott unabhängige, ewige Vernunft? Das klingt wie zwei Absolute. Die überraschende und doch natürliche Folge ist, daß das Denken einen Sprung macht: Man gibt um dieser Vernunft willen den individuellen Gott auf. Hegel hat diesen absoluten Rationalismus, der in der Zeit nach Leibniz die allgemeine Denkart war, zum System gemacht.[2]) Aber wie der göttliche Wille die Nothwendigkeit der veritates aeternae nicht erklärt, so kann die Vernunft die Zufälligkeit und Wirklichkeit nicht ableiten. Es bliebe nichts übrig, als daß die Vernunft von sich selbst abfiele, sans rime ni raison, ohne irgend einen Grund dazu zu haben.

So bleibt nur noch die Eine Möglichkeit, daß man die ewigen Wahrheiten an gar keine besondere Facultät in Gott knüpft (wie es sein Wille oder sein Verstand wäre)

[1]) „Es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas;" s. W. W. 2. Abth. I, 582.

[2]) ibidem 583 f.

und einfach sagt: Gott Ist das allgemeine „Was", er ist das „Daß", welches allein dem ewig Möglichen Wirklichkeit verleiht;[1]) logisch betrachtet ist das „Was" von dem „Daß" unabhängig; real betrachtet aber ist das bloß Mögliche des selbst-Seins unfähig und kann nur auf die Weise sein, daß es sich zu dem Selbst Gottes als Materie verhält. Gott Ist das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun und allem Wollen. Gott als Selbst, d. h. als absolutes „Daß", absolutes Einzelwesen, absoluter Actus Ist das allgemeine Wesen oder das „Was"; die Einheit, welche diesen höchsten Unterschied zusammenhält, ist auch die höchste Nothwendigkeit und das oberste Gesetz. Gott hat diese Einheit sozusagen „an sich", „wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse."[2]) „Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Seyn — diese sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer Ist, auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts ist, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist. Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinne eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee."[3])

[1]) Ueber „Was" und „Daß" vgl. auch o. S. 25, 46 f., 81.
[2]) W. W. 2. Abth. I, 589.
[3]) ibidem 587.

Individualität und Allgemeinheit, Selbstheit und Vernunft, „Daß“ und „Was“, Sein und Denken bilden also in ihrer nothwendigen und ursprünglichen Einheit sozusagen den lebendigen Leib Gottes. In dieser Einheit ist aber die Priorität auf der Seite des „Daß“; nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, das Individuelle ist das Erste und Oberste.

Wir sind am Ende; mit der Erkenntniß dieser Einheit muß das reine Denken verstummen. Damit ist nicht gesagt, daß die Einheit von Denken und Sein das höchste Resultat aller Philosophie sein müsse, aber sie ist die äußerste Grenze der reinen Vernunftwissenschaft. Daß dennoch auch für die rationale Philosophie das Individuelle, also das Irrationale als Oberstes gelten muß, deutet auf die Möglichkeit neuer Probleme hin, welche in ein anderes Bereich gehören und eine andere Methode fordern, als sie die hier entwickelte Wissenschaft zu bieten vermag.

Schluß.

Die reine Vernunftwissenschaft verfolgte den Zweck, das Princip von dem Seienden frei zu haben, damit es von aller Potentialität losgelöst ganz selbständig den obersten Platz einnehme und so ein wirkliches Princip sei, d. h. etwas, von dem man ausgehen kann. Aus diesem Grunde haben wir in Gedanken das potentiell Seiende ein eigenes Sein, eine vom Princip unabhängige Wirklichkeit ergreifen lassen, indem wir uns sagten: „Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als gegen das Princip ohnmächtig, als seiner bedürftig und ihm am Ende unterworfen, dann erst haben wir das Princip als das über alles Wirkliche Siegreiche, an sich Wirkliche, d. h. als Princip.“ [1]) An diesem Punkt sind wir nun in der That angelangt, nachdem unser Denken zwei Systeme von Möglichkeiten durchschritten hat, die Welt der Ideen und die real-außergöttliche Welt. Das Princip erwies gleich im Anfang seine Macht, indem die erste Stufe der Absonderung gar nicht wirklich von ihm weg führte; denn die Ideenwelt war noch immer durch die Seele mit Gott ver-

[1]) vgl. o. S. 69 f.

bunden. Aber auch die reale Ausschließung des Seienden, wie sie erst durch die Urthat des Abfalls denkbar war, zeigte trotz des stockenden und materiellen Princips, welches die Ausschließung wollte, dennoch von Anfang an einen immer stärker hervortretenden Zug nach dem göttlichen Princip hin, von dem diese Welt getrennt ist. Zuerst wurden die äußerlichen Folgen des Abfalls überwunden und das physisch Materielle verinnerlicht; dann aber zeigte es sich, daß auch das Subject des Abfalls, der eigentliche Sitz des von Gott unabhängigen Seins, der Geist, sich in der Ausgeschlossenheit elend fühlte und von selbst sich „als gegen das Princip ohnmächtig, als seiner bedürftig und ihm am Ende unterworfen" erwies.

Die rationale Philosophie hat somit das ihr vorgeschriebene Ziel erreicht. Vermöge der ihr eigenen Induction, welche sich durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt sieht, hat sie das oberste Princip so von allem Zufälligen und Potentiellen gereinigt, daß es wahrhaft als Princip dasteht, als Oberstes und Erstes, von dem eine Deduction möglich ist. Diese Deduction selbst gehört aber nicht mehr in das Gebiet der reinen Vernunftwissenschaft, deren Methode inductiv, auf das Princip hinführend war, sodaß sie dasselbe nur als Letztes, als Resultat hat. Wie die zweite Wissenschaft beschaffen sein mag, die nun das Princip zum Ausgangspunkt nimmt, soll hier nicht erörtert werden. Denn uns lag daran, die reine Vernunftwissenschaft als ein abgeschlossenes Ganzes herzustellen und damit, soweit es die schwache Kraft erlaubt, das zu vollenden, was Schelling nicht mehr vergönnt war. Aus diesem Grunde enthielten wir uns auch jeder Kritik, welche ja nur sub-

jective Anschauungen in die möglichst objective Darstellung hineinbringen und den Zusammenhang unterbrechen würde.

Eine durch ihre Begründung originelle Principienlehre ist das Erste, was die rationale Philosophie leistet, eine Lehre, welche geeignet ist, überraschende Lichtstrahlen auf besonders schwierige Stellen der kantischen Philosophie zu werfen. Die ihr folgende Darstellung der Methode des reinen Denkens ersetzt auf das Vortheilhafteste den zweifelhaften und viel angefochtenen Begriff der intellectuellen Anschauung; es handelt sich hier nicht mehr um eine mystische Fähigkeit, das Wesen des Absoluten durch eine besondere, für den gewöhnlichen Sterblichen nicht vorhandene Intuition zu erfassen, sondern einfach um die innere Erfahrung im Denken, die jeder machen kann, der überhaupt die zum Philosophiren erforderliche Begabung hat, um die Erfahrung, was denkbar und was undenkbar ist, und um die Erforschung der in dieser Erfahrung wirksamen Gesetze. Auf Grund dieser Methode beschreibt endlich das zur Wissenschaft auseinandergezogene Denken die ideal- und die real-außergöttliche Welt und erhebt in dieser Wissenschaft den Idealismus von Kant und Fichte zu einem großartigen geschichtlichen und ethischen Charakter; denn das An-sich wird hier von der Sinnenwelt nicht mehr bloß logisch getrennt und ihr übergeordnet, sondern diese Trennung ist die eigenste That des Ich. Die schwierigsten Fragen der Philosophie, besonders ein Theil der kantischen Antinomien finden in dieser Auffassung eine neue und tiefgehende Beantwortung.

So sind wir durch das nächtliche Schattenreich reiner Begriffsverbindungen fortgewandert, bis wir uns wieder

mehr und mehr dem hellen Tageslichte der Wirklichkeit näherten. Zuerst entwickelten sich vor unserem Geist die gewaltigen Mächte, welche die Welt erbauen und erhalten, dann wendeten wir uns der Mutter Erde zu, in großen Linien die anorganische Natur beschreibend und „die Reihe der Lebendigen" durchlaufend, bis sich endlich in dem irdischen Ich der „eignen Brust geheime tiefe Wunder" offenbarten. Nun treten wir aus der Stille des reinen Denkens wieder in die reale Welt hinaus, nachdem wir die in dieser wirksamen veritates aeternae erkannt haben. Wir sehen die Erde wieder vor uns aufdämmern, erquickt und neu belebt durch die tiefen Gedankenentwicklungen, denen wir gefolgt sind.

Des Lebens Pulse schlagen frisch lebendig,
Aetherische Dämmrung milde zu begrüßen;
Du Erde warst auch diese Nacht beständig
Und athmest neu erquickt zu meinen Füßen.

Druck von Greßner & Schramm, Leipzig.

APR 15 1953

Philos
S322
.Ygr

557949
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Groos, Karl
Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET